Исследования по истории русской мысли

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ

*Под общей редакцией М. А. Колерова*

ТОМ ДЕСЯТЫЙ. КНИГА ВТОРАЯ

Москва 2005

# А. С. ГЛИНКА
# [ВОЛЖСКИЙ]

## СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ
## В ТРЕХ КНИГАХ

*Составление и редакция Анны Резниченко*

КНИГА ВТОРАЯ: 1906

Модест Колеров

Москва 2005

УДК 1(=161.1)
ББК 87.(2)6
Г854

*Составление тома, комментарии и статья:* Анна Резниченко
*Подготовка текста* – Анна Резниченко, Ирина Глинка
~~*Научная редакция комментария:* М.А.Колеров~~

А. С. ГЛИНКА (Волжский). Собрание сочинений в трех книгах. Книга II: 1906. М.: МОДЕСТ КОЛЕРОВ, 2005. — 928 с. (Серия: «Исследования по истории русской мысли». Том 10. Книга 2).

Книга II Собрания сочинений Александра Сергеевича Глинки (Волжского) является первым полным и комментированным переизданием сборника статей А. С. Глинки «Из мира литературных исканий», впервые увидевшего свет в 1906 году в издании Д. Е. Жуковского. В издание включены рецензии в. в. Розанова и в. в. Зеньковского на сборник, а также малоизвестные архивные материалы. Для широкого круга читателей, интересующихся историей русской мысли.

ISBN 5-7333-0231-3

© А. И. Резниченко, составление тома, комментарии, статья, 2005
© С. М. Митурич, дизайн серии, 2005
~~© М. А. Колеров, составление серии, 2005~~

## СОДЕРЖАНИЕ

Анна Резниченко. «*Из мира литературных исканий*» *и не только: замысел, смысл и судьба* . . . . . *9*

Из мира литературных исканий

Человек в философской системе Владимира Соловьева . . . . . *7*
Поэзия и правда человечности в творчестве Вл. г. Короленко . . . . . *27*
Глеб Успенский о заболевании личности русского человека . . . . . *77*
О некоторых мотивах творчества Максима Горького . . . . . *138*
«Вишневый сад» Чехова в «Художественном театре» . . . . . *171*
На могилу Антона Павловича Чехова . . . . . *189*
О мотивах страха смерти и страха жизни. Леонид Андреев . . . . . *200*
О некоторых мотивах творчества Мориса Метерлинка . . . . . *237*
Проблема смерти у проф. Мечникова . . . . . *260*
Об уединении в поэзии и философии современного модернизма . . . . . *277*
О «Горных вершинах» г. Бальмонта и о «Весах» . . . . . *277*
Мистический пантеизм в. в. Розанова . . . . . *310*

*Предисловие* . . . . . *310*
*Глава первая* . . . . . *320*
*Глава вторая* . . . . . *348*
*Глава третья* . . . . . *373*
*Глава четвертая* . . . . . *394*
*Глава пятая* . . . . . *408*

Федор Михайлович Достоевский. Жизнь и проповедь

[Предисловие] . . . . . .
I. . . . . 00
II. . . . . .
III. . . . . .
IV. . . . . .
V. . . . . .
VI. . . . . .

Гаршин как религиозный тип

[Предисловие] . . . . . .
I. . . . . .
II. . . . . .
III. . . . . .
IV. . . . . .

Проблема зла у Вл. Соловьева

[Предисловие] . . . . . .
I. . . . . .
II. . . . . .
III. . . . . .

*Приложения*

Волжский. Книга Минского «Религия Будущего» . . . . . .
Пасхальные думы.
*С. Н. Булгаков. I* . . . . . .
*Волжский. II.* . . . . . .
В <олжск>ий. Вл. Соловьев и 1-е марта . . . . . .
Волжский. Достоевский и самодержавие . . . . . .
Волжский. Ужасная тема . . . . . .



В <асилий> З <еньковский>. Волжский.
Из мира литературных исканий. Сб. 1906 в. . . . . .
Розанов. Волжский. Из мира литературных исканий . . . . . .
Письма А. С. Глинки-Волжского
к в. С. Миролюбову (1903–1919) . . . . . .

Комментарии . . . . . .
Именной указатель . . . . . .

# Из мира литературных исканий

# Человек в философской системе Владимира Соловьева

*По поводу годовщины смерти Владимира Сергеевича († 31-го июля 1900 г.)*

Несколько лет тому назад в одной из московских газет, помнится, в «Новостях Дня», передавался разговор сотрудника газеты с Л. Н. Толстым. Собеседник Толстого, между прочим, упомянул в разговоре о какой-то вновь образовавшейся колонии толстовцев, Лев Николаевич отказывался признать солидарность с этими толстовцами и пояснил свою мысль по обыкновению образно. Если взять кольцеобразную спираль, на которую обычно надеваются ключи в связке, и сравнить ключ, прошедший все обороты кольца с тем ключом, который только еще вдевается в кольцо, то, по-видимому, ключи эти близки между собой, даже соприкасаются. Но если расстояние, отделяющее ключи друг от друга, считать по спирали, то оно окажется сравнительно громадным, а близость ключей – только кажущейся.

Таково отношение самого Толстого к толстовцам новой колонии. Лев Николаевич прошел все обороты кольца и, хотя и стоит на той точке, к которой внешним образом примыкают основатели толстовской колонии, но соприкосновение их только кажущееся, их разделяет длинная кольцеобразная спираль глубочайших переживаний Л. Н. Толстого.

Русский философ В. С. Соловьев поставил задачей своего большого труда «История и будущность теократии», а вместе

задачей всей своей многосторонней деятельности – «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиной». Эта возведенная на новую ступень вера отцов так похожа на действительную историческую веру отцов, на ту традиционно-наивную веру деда В. С. Соловьева, того сельского священника, Михаила Васильевича Соловьева, которому посвящено «с чувством живой признательности и вечной связи» первое издание «Оправдания добра», – как похожа, по художественному сравнению Толстого, колония толстовцев на самого Толстого. Миросозерцание, добытое В. С. Соловьевым в результате его религиозно-философских изысканий, на самом деле во многом только возводит на степень разумного сознания простую веру его деда, сельского священника, веру наших отцов, но основания, на которых укрепляет Соловьев эту древнюю веру, делают его учение глубоко оригинальным и грандиозным явлением в истории философской и религиозной мысли.

Прошло три года[1] со смерти В. С. Соловьева, а литература, посвященная разработке оставленного им огромного литературного наследствия, очень мало двинулась вперед. Правда, в первое время после смерти В. С. Соловьева о нем много писалось и говорилось, было много заметок и статей по журналам и газетам, много было заслушано докладов и речей во всякого рода обществах, печатались воспоминания, письма и биографические материалы. Все это или почти все дышало горячим сочувствием, глубоким уважением к покойному писателю, нередко даже восторженным преклонением перед его памятью, местами слышались прямо истерические выкрикивания и исступленные вопли.

Помню, как в заседании «Общества экономистов» в Петербурге, в ноябре 1900 г. докладчик г. Энгельгардт сообщал о заслугах Вл. Соловьева в сфере политической экономии и,

[1] Говорилось в 1903 году, в фельетоне «Русских Ведомостей»



бия себя в грудь, с дрожью в голосе, исступленно и растроганно восклицал: «Да!.. я близок был Владимиру Сергеевичу Соловьеву!.. Да, я близок был Владимиру Сергеевичу Соловьеву»... и т. д., в качестве припева к докладу. Это в конце концов бесплодно утомляло и раздражало: не давая понятия о существе дела, выкрикивают, неведомо с чего приходят в экстаз, вещают все в один голос о близости...

О «близости» говорил и очень своеобразно истолковывал эту «близость» покойный Величко в своей известной (более биографической) книге о Вл. Соловьеве.

Серьезных результатов от всего этого получилось, однако, очень мало; сколько-нибудь содержательные литературные отложения посмертных писаний о Вл. Соловьеве весьма незначительны. Самое видное место здесь занимает сборник статей, изданный редакцией «Вопросов Философии и Психологии» (книга 56-я, 1901 г.), целиком посвященный памяти В. С. Соловьева, да еще кое-какие воспоминания и сообщения. За самое последнее время появились статьи г. Булгакова в «Вопросах Философии» и статья г. Кони в «Вестнике Европы», вызванная изданием собрания сочинений Вл. Соловьева.

Г. Булгаков, как, вероятно, единственный в настоящее время ортодоксальный ученик Вл. Соловьева[1], принимает *почти все* его учение, за то в отношении правильности понимания и верности истолкования Соловьева он сделал, по нашему мнению, более, чем кто-нибудь до него... Г. Кони совершенно оставляет в стороне сущность философии Соловьева, не касается ни религиозных, ни гносеологических, ни метафизических воззрений его, ограничиваясь только общей ха-

[1] По этому поводу в своей книге «От марксизма к идеализму» Булгаков сделал следующую оговорку. «Замечание г. Волжского “что г. Булгаков принимает почти *все* учение Соловьева” – не совсем верно по целому ряду вопросов практически-богословского и церковного характера, по которым Соловьев имел вполне определенные мнения, я их *пока* совсем не имею; к некоторым же идеям Соловьева (напр. церковно-политическим идеям La Russie et l’èglise universelle) я отношусь совершенно отрицательно...» (XX стр.).

рактеристикой нравственного облика русского философа. Между тем важно обратиться к самому содержанию многостороннего и разноценного завещанного Соловьевым философского богатства, и важно в интересах всестороннего выяснения и освещения предмета, чтобы в работе этой принимали участие не только преданные ученики и увлеченные сторонники учения Соловьева, но по возможности люди самых различных миросозерцаний и направлений. Целью настоящей заметки является, насколько это возможно в пределах газетного фельетона, *выделить* ту часть учения Вл. Соловьева, которая касается человеческой личности, выяснить, хотя бы в самых общих чертах, какое видное место в его системе занимает человек. Истинно христианская, о человеке пекущаяся мысль проникает все учение Вл. Соловьева, освещает своим приветливым, ласкающим светом человечности всю его философию, возвышает и одухотворяет все его философские, метафизические, богословские, публицистические и критические изыскания.

Убежденную апологию человека Соловьев облекает в цвета и краски грандиозных философских сооружений своей системы. Искренно любя и глубоко уважая человека, стремясь возвеличить человеческую личность, Соловьев увенчивает ее цветами своих философских построений. Религиозно настроенный, он хочет вдохнуть в душу человека божественное содержание, хочет сделать его не только обаятельно прекрасным в идеале, «безусловным» в возможности, но могучим и сильным в действительности, хочет соединить его не только с Богом добра, но и Богом силы и славы, потому что противоречие идеального и реального начала в человеке для него невыносимо, невыносимо до того, что уже «бессилие добра не есть добро», как говорит он в «Оправдание добра». Соловьев ищет оправдания добра в человеке, для этого он возводит пышное здание своей религиозно-философской системы, которая представляет собой только идеальную настройку над его живым и деятельным стремлением оправдать Бога человеком в полной вселенской истине Богочеловечества.



Философская работа Соловьева открывается его магистерской диссертацией «Кризис западной философии», направленной в ее существенной критической части против учения позитивистов. Далее преодолевая в своей «Критике отвлеченных начал» гносеологические принципы эмпиризма и рационализма, как односторонне обособленных, «отвлеченных» начал, Соловьев в конце концов полагает в основу своей собственной гносеологии – веру. «*Существование* внешней действительности утверждается верой», «*содержание* же этой действительности дается опытом: что *есть* действительность – мы верим, а *что* она есть – это мы испытываем и знаем» (III, 30). Полагая в основу своей гносеологической концепции веру, Соловьев хотел не умалить компетенцию разума и опыта, а только укрепить их на безусловном основании. На вере в его учении базируются как религиозные откровения, так и метафизические построения. «Необходимость безусловного начала для высших интересов человека, его необходимость для воли и нравственной деятельности, для разума и истинного знания, для чувства и творчества, – эта необходимость делает только в высшей степени *вероятным* существование божественного начала; полная же и безусловная уверенность в нем может быть дана только *верою*: и это относится не к существованию только безусловного начала, но и к существованию какого бы то ни было предмета и всего внешнего мира вообще» (III, 29). В отношении Бога, как и в отношении внешнего мира, «что Бог *есть,* мы верим, а *что* Он есть, мы испытываем и узнаем» (III, 31). Определяя абсолютное первоначало, как *сущее*, Соловьев выражает в этом понятии как метафизическую сущность своей системы, так и религиозный базис ее, живого личного Бога. Определяя далее абсолютное первоначало, как *положительное всеединство*, он стремится здесь осилить исторические переживания философии в противоречиях ее крайних проявлений, как результат непомерного обособления, одностороннего развития и отвлечения отдельных начал. Критику каждой философской системы Соловьев полагает обычно в неук-

лонно последовательном проведении ее собственных основных принципов до конечных выводов, в неуклонно последовательном развитии ее собственных основных положений до пределов, обнаруживающих их отвлеченность и неполноту. «Наша критика, – говорит он в предисловии к «Критике отвлеченных начал», только выражает в общих чертах тот неизбежный вывод, к которому приводит реальный исторический процесс, пережитый умом человеческим; этот вывод есть *положительное всеединство*». «Критика отвлеченных начал» – самый большой и самый систематически философский трактат Вл. Соловьева, кроме непосредственной задачи чисто отрицательной критики он стремится дать «предварительное обоснование начал положительных», то есть таких начал, «которые являются для сознания как готовые, уже данные, существенно независимые от разума», которые «принимаются следовательно *верой*, а не разумным исследованием, и отношение к ним личного сознания есть первоначальное и преимущественно пассивное». Критикой исторически пережитых метафизических систем Соловьев построяет свою собственную.

Преодолевая своей критикой отвлеченность этических начал, Соловьев приходит к утверждению принципа всеединства, как безусловного начала нравственности, т.-е. к утверждению в качестве верховного морального принципа того же абсолютного порядка мировой жизни, который, как безусловно истинное или *сущее*, устанавливается при помощи гносеологической концепции «третьего рода познания», – веры, и раскрывается в своих дальнейших определениях в метафизике. Вот итог «Критики отвлеченных начал».

«Если исследование отвлеченных начал в области этики привело нас к всеединству, как к верховному требованию нравственной воли или высшему благу, то исследование отвлеченных начал в области теории познания и метафизики привело нас к тому же всеединству, как к верховной идее ума, или сущей истине. Но достигнутое нами понятие истины открыло нам еще, что истина не только вечно *есть* в Боге,



но и *становится* в человеке, а это предполагает, что в последнем она еще не есть, полагает в нем двойственность между истиной (всеединством), как идеалом, и неистиной (отсутствием всеединства), как фактом или наличной действительностью, – предполагает, что эта действительность не соответствует правде Божией. Соответствие между ними, еще не существующее, только устанавливается в процессе мировой жизни, поскольку истина становится в действительности. Если в нравственной области (для воли) всеединство есть абсолютное благо, если в области познавательной (для ума) оно есть абсолютная истина, то осуществление всеединства во внешней действительности, его реализация или воплощение в области чувственного бытия, есть абсолютная красота. Так как эта реализация всеединства еще не дана в нашей действительности, в мире человеческом и природном, а только совершается здесь, и при том совершается посредством нас самих, то она является задачей для человечества (II, 335).

Это абсолютное триединство блага, истины и красоты, всеединство, вечно сущее в Боге и становящееся в человечестве, как задача его жизни, замыкает сплошным кольцом всепримиряющего, всепоглощающего синтеза все противоречия, всякую двойственность мысли и жизни, всяческие различия и обособления. Один из оппонентов Соловьева в полемике по национальному вопросу в насмешку назвал его «поборником вселенской истины». Вл. Соловьев на самом деле был настоящим поборником вселенской истины, противником философского особнячества. Чаще всего критика чуждых ему философских учений сводилась к констатированию их односторонности, неполноты, отвлеченной обособленности, за то в его собственном учении о сущем, как положительном всеединстве, все умещается, все находит свое место, все оправдывается и условно допускается, все крайности истории философской мысли и все религии прошлого и настоящего, все деяния истории и вообще все пережитое и переживаемое человечеством. Весь процесс мировой жизни, человеческая история и вся космическая история целиком умещает-

ся в пределах постигаемой Соловьевым вселенской истины, все принимается им, все примиряется, все в конце концов осмысливается, приводится в «разум истины». Соловьев обладал в высшей степени просторным и поместительным душевным складом, оттого и учение его носило всеобъемлющий характер, являясь всеразрешающим, всевмещающим религиозно-философским синтезом. Особенности душевного склада Соловьева заметно отразились на всех сторонах его миросозерцания; широкая, спокойно догматическая натура сказалась во всеобъемлющем характере системы, в смелости и широте философских построений.

Учение о человеке развито Соловьевым, главным образом, в его «Критике отвлеченных начал», а позднее – в «Чтениях о Богочеловечестве» и, наконец, в «Оправдании добра», особенно в главе «Безусловное начало нравственности». Человек занимает в системе Вл. Соловьева видное, можно даже сказать – *центральное* место, потому что в нем в конце концов *скрепляется* вся система, в нем она оживотворяется. Человек помещается Соловьевым между всеединством, как идеалом, и наличною действительностью, между природным миром и миром Божьей правды, в процессе становления материального начала в человеке Божественным, в процессе постижения и достижения Божества человеком, проникновения природы Богом.

Соловьев исходит из противоречия, слишком знакомого истории, слишком родного всем системам, так или иначе имеющим дело с человеком. Это – противоречие идеала и действительности в человеке, противоречие человека, как *звена в цепи* высших нравственных ценностей, конечного идеального принципа, и человека как явления действительной жизни, как существующего факта. Я царь – я раб, Я червь – я Бог. «Человеческое *я* безусловно в возможности и ничтожно в действительности», – так формулирует это противоречие Соловьев. «Личность человеческая, – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек, – имеет безусловное,



божественное значение. В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией». Но в то же время, когда эта «мирская», «внерелигиозная цивилизация Запада», «утверждая зараз и бесконечное стремление, и невозможность его удовлетворить», оказывается не в силах разрешить это противоречие, сам Соловьев, опираясь в своих построениях на истины христианского учения, находит выход в Богочеловечестве. «*Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательной, – не проводит этой веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе веры, – вера в Бога и вера в человека, – сходятся в единой, полной и всецелой истине Богочеловечества*». В мирском культе человека, по мнению Соловьева, признается только одна сторона безусловности человеческой личности, только божественные права, но «не дается ни божественных сил, ни божественного содержания»... В устранении этого дефекта Соловьев полагает истинный смысл исторического движения философской мысли. Во вступительной лекции «Исторические дела философии», прочитанной им в петербургском университете в 1880 г., Соловьев истолковывает важнейшие моменты в духовном развитии человечества. Оправдание всего пережитого мыслью, от индийской мудрости религии Брамы до современной философии, он видит *в освобождении человека*. Философия в своих исторических делах «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание». Пантеизм браминов провозгласил, что *все есть одно*, и вот «в корне подорвалось рабство религиозное и общественное, разрушилось всякое неравенство и обособление». В буддизме *начало всеединства* определяется уже как *начало человечности*. «Буддизм, – и в этом его мировое значение, – впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности». Но безусловность эта здесь, так же как далее в греческой философии у софистов, пока только еще чисто

*отрицательная*. Буддисты, как и софисты, «не находили никакого положительного содержания для освобожденной личности». Сократ полагал идеальное начало, долженствующее наполнить личность человека, он утверждал только, «что оно *есть*», Платон же определил, «*что* оно есть». «Здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обусловливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта». «Здесь положительное содержание принадлежит человеку как *носителю идеи*». Но идеализм Платона оставляет непримиренной двойственность идеального и материального бытия в человеке, она примиряется и разрешается только «*в христианстве*, в лице Христа, который не отрицает мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его». Идеальная личность является в христианстве «как воплощенный Богочеловек, одинаково причастный и небу, и земле, и примиряющий их Собой»... «Но христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти сама подавляла человеческую личность». Здесь философия совершила свое освободительное дело двумя важными историческими событиями: «религиозной реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества». «Философия *мистическая* провозгласила божественное начало внутри человека», «философия рационалистическая провозгласила права человеческого разума»; с другой стороны, «развитие натурализма и материализма, где человек полюбил и познал материальную природу, как нечто свое, близкое и родное, составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно свободного духа». Всем ходом исторических дел философии «раскрывается существеннейшее и коренное свойство человеческой души, ее неусыпное, разрушительное и вместе созидательное стремление к абсолютной полноте и совершенству жизни». По смыслу своего назначения философия, по мнению Соловьева, «*делает человека вполне человеком*». Возвеличивая человеческую личность, Соловьев хочет наделить ее божественным содержанием, сделать «причастной Божеству». «Невозможно устранить того факта, – говорит Соловьев, – что сам человек является себе не только как человек, но вместе с тем и столько же как животное и как Бог. Фактически несомненно, – какое бы мы этому факту ни давали объяснение, – что в человеке рядом с разумным сознанием, делающим его существо человеческим, всегда остаются материальные влечения, делающие его существо природным, и влечения мистические, делающие его существом божественным или демоническим».



Этот факт двойственного в человеке в учении Соловьева находит себе сложное религиозно-метафизическое объяснение. Оно изложено у Соловьева, главным образом, в «Критике отвлеченных начал» (стр. 299–307 и др.) и в «Чтении и Богочеловечестве» (11 и 12 чтение, а также и в др.). Абсолютное первоначало, сущее или Бог, допускает рядом с собой другое существо, которое тоже абсолютно, но не тождественно с первым абсолютным, это – «второе абсолютное», «второе всеединое» или человек. Богу абсолютное содержание свойственно в вечном и нераздельном акте, человек – является субъектом абсолютного содержания в постепенном процессе. Первое абсолютное *есть* всеединое, второе *становится* всеединым. «Это второе всеединое, этот “второй бог”, говоря языком Платона, представляет два существенных момента: во-первых, он имеет божественный элемент, всеединство, как свою потенцию, постепенно переходящую в действительность», во-вторых, «материальный или природный элемент, в силу которого он *не есть* всеединство, а только *становится* им» (II, 301). Человек, таким образом, есть двойственное существо, соединяющее «частное», «не все», материю и природу с сущим или Божеством, он есть поэтому «вместе и абсолютное и относительное существо». «В нем совмещается многое и единое, частное и все; но так как эти противоположные определения не могут совмещаться в нем в одном и том же отношении, то если частное, неистинное имеет в нем *реаль-*

*ность*, то следовательно другое, истинное, может существовать в нем действительно только как *идеальное*, постепенно реализуемое» (II, 301–302). Таким образом, в человеке имеются три основных элемента: «божественный, материальный и связующий оба, *собственно человеческий*; совместность трех этих элементов и составляет действительного человека, причем собственно человеческое начало есть разум (ratio), т.-е. отношение двух других (III, 153).

Эти составные элементы человеческого существа допускают различные соотношения. Такое отношение божественного и материального начала, при котором второе свободно подчинено первому, Соловьев формулирует как понятие «духовное человека», оно может быть только *достигнуто* человеком, а не дано ему в непосредственном, невинном состоянии. Человек сам должен свободно соединиться с Богом, Богочеловеческий процесс проникновения природного начала Богом должен совершиться, как свободное дело человека, как подвиг, с одной стороны, человеческого, с другой – божественного самоотречения. «Взаимодействием божественного и природного начала определяется вся жизнь мира и человечества, и весь ход этой жизни состоит в постепенном сближении и взаимном проникновении этих двух начал, сперва далеких и внешних друг другу, потом все ближе сходящихся, все глубже и глубже проникающих друг друга, пока в Христе природа не является, как душа человеческая, готовая к всецелому самоотвержению, а Бог – как дух любви и милосердия сообщающий этой душе всю полноту божественной жизни, не в силе подавляющей и не в разумении освещающем, а в благости животворящей. Тут мы имеем действительную богочеловеческую личность, способную совершить двойной подвиг богочеловеческого самоотвержения. Такое самоотвержение представляет до известной степени уже и весь космический и исторический процесс» (III, 155).

Сам по себе внечеловеческий мир, природное бытие есть частное, не все, ограниченное переходящее и условное; абсолютный, божественный элемент или, как определяет его еще Соловьев, «мировая душа», существует только в потенции, как слепое, бессознательное стремление, выражаясь в «ненасытном стремлении к существованию», в человеке же она получает идеальную действительность, свободно реализируемую. В человеческой форме мировая душа осуществляется, «находит себя саму». В своем чисто человеческом идеальном начале (которое для себя выражается как разум) мировая душа получает безусловную самостоятельность – свободу, с одной стороны по отношению к Богу, а с другой стороны по отношению к своему собственному природному материальному началу» (III, 303). Учение о мировой душе имеет громадное значение в общем цикле идей Вл. Соловьева; к нему тесно примыкают, как бы срастаясь с ним, два положения: допущение человеческой свободы и человеческого бессмертия.



Это возможно только «при признании, что каждый действительный человек глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире» (III, 117), при допущении «мировой души». Понятие это Соловьев высказывает в многочисленных формулировках, более всего в «Чтениях о Богочеловечестве». Вечная душа мира или мировая душа, это «тело Божье», «божественное человечество Христа, тело Христово или София», всечеловеческий организм, вместе и индивидуальный и универсальный, каждое человеческое существо, каждый живший, отдельный человек входит в него, «*коренится*» в нем, как в универсальном и абсолютном человеке.

«Представляя собой реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, первообразное человечество или душа мира есть вместе и единое и все; оно занимает посредствующее между множественностью живых существ, составляющих реальное содержание ее жизни, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Как живое средоточие или душа всех тварей и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божию и вместе с тем обнимая всю мно-

жественность живых душ, всеединое человечество или мировая душа есть существо двойственное: – заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем, ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества. Обнимая собой все живые существа (души), а в них и все идеи, она не связана исключительно ни с одною из них, свободна от всех, – но будучи непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них, в их особенности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта» (III, 130).

В тесной связи с учением о мировой душе, как начале свободном по отношению как к природе, так и к Богу, находится в системе Вл. Соловьева вопрос об оправдании зла, – этой обратной стороны оправдания добра.

В религиозном чувстве нам дано действительное и совершенное добро, или верховное благо, *единое заключающее в себе все*. Это совершенство, или полнота добра, выражается «как безусловно сущее, вечно действительное» в Боге. Потенциально оно выражается «в человеческом сознании, вмещающем в себя абсолютную полноту бытия, как идею, и в человеческой воле, ставящей ее как идеал и норму для себя». Человеческая воля свободно реализует потенциальное совершенство и тем образует «исторический процесс *совершенствования*». В метафизике раскрывается такой порядок, «в котором prius есть то, *что есть*, абсолютное совершенство», с другой стороны, *совершенствование* образует «порядок генетический, феноменальный, по природному происхождению, в котором prius есть то, *что не есть* в истинном смысле, из чего все становится, неабсолютное, многое или частное». Генетический процесс становления, совершенствования, предполагает таким образом абсолютное совершенство, метафизический порядок. Бог, абсолютное, по существу первое, становится вторым в процессе, последним во времени.



Сущее, или Бог, первое абсолютное, допускает, как мы говорили, рядом с собой человека, как второе, «становящееся абсолютное».

Зачем же понадобилось это второе абсолютное, этот «второй бог» когда он – только отдаленное приближение первого, только образ и подобие Божие? Зачем нужно еще *становление* в человеке, когда истина вечно есть в Боге, зачем совершенствование в генетическом порядке, когда вечно есть уже совершенство в порядке метафизическом, зачем нужно оправдание добра в природе через человека, когда оно вечно пребывает в Боге; зачем эти муки мировых родов?

«Зачем все эти выкидыши и недоноски природы? Зачем Бог оставляет природу, так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами? Зачем вообще реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт? Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове. выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа – это слово есть *свобода*. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов; длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собой и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе или мировой душе) должно соединиться с Божеством, – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы быть действительным, очевидно, должно быть обоюдным, т.-е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом» (III, 135–136).

Таким образом, мировая жизнь осмысливается как Божье попущенье, ради *свободного* воссоединения природы с Богом через человека в Богочеловеческом процессе. Человек должен свободно соединиться с Богом, добро должно *оправдаться* в мире «*свободным актом мировой души*». Как бы искуплением этой *свободы, этого сознательного* обращения человека к Богу является зло мира, поэтому-то оправдание добра и есть вместе оправдание зла. Недопустимо, чтобы Бог утвер-

ждал зло или чтобы он *безусловно* отрицал его. «Бог отрицает зло как окончательное или пребывающее, и в силу этого отрицания оно и погибает, но он допускает его как *преходящее условие свободы, т.-е. большого добра.* Бог допускает зло, поскольку, с одной стороны, прямое его отрицание или уничтожение было бы нарушением человеческой свободы, т.-е. большим злом, так как делало бы совершенное (свободное) добро в мире *невозможным,* а, с другой стороны, Бог допускает зло, поскольку имеет в своей Премудрости *возможность* извлекать из зла большее благо, или наибольшее возможное совершенство, что и есть причина существования зла». Признавая служебную роль зла, Соловьев – против безусловного его отрицания. «*И к злу*, – говорит он, – *мы должны относиться по-божьи*, т.-е. не будучи к нему равнодушными, оставаться однако выше безусловного противоречия с ним и допускать его, – когда оно не от нас происходит, – как орудие совершенствования, поскольку можно извлечь из него большое добро». Зло в конце концов бессильно, добро – всесильно; зло есть средство осуществления добра, его оправдание – в сознательном и свободном осуществлении добра.

Минуя здесь разбор философских построений Соловьева по существу, мы считаем следующий вопрос решающим для оценки морального и общественного значения его философии. Не угрожает ли оправдание мирового зла в учении Соловьева тому самому человеку, увенчать и возвеличивать которого он так воодушевленно стремится в своих теоретических построениях, глубокое уважение к которому проникает собою все усилия философской мысли Вл. Соловьева? Не может ли это философское оправдание зла сделаться реабилитацией действительного зла, обратиться в умелых руках в один из столь многочисленных в истории отвлеченной мысли видов поклонения действительности? Г. Булгаков, например, думает, что в учении Соловьева зло оправдывается только *суммарно*, божественную санкцию получает все мировое зло в целом, а не каждое отдельное его проявление; индивидуальное зло не может быть осмыслено в своей отдельности, разумно только все зло мира, взятое вместе. «Проблема мирового зла, – говорит он, – не допускает решения иначе как только в общей форме; это решение не может быть индивидуализировано» («Вопросы Философии и Психологии», книга 66-я, стр. 91). Но это совершенно не решает проблемы о смысле индивидуального зла, а потому очень мало успокаивает сознание, болеющее бессмыслицей зла и удрученное ужасным видом *именно индивидуального* зла; проблема индивидуального зла и здесь остается неразрешенной. То решение этой проблемы, которое дает Соловьев, страдает в высшей мере слабостью религиозного рационализма, очень властного над сознанием Соловьева.



Не решает философское оправдание Соловьева, как кажется это Булгакову, знаменитого карамазовского вопроса Достоевского, на который Булгаков пробует ответить соловьевским оправданием зла; не решает потому, что карамазовский вопрос как раз имеет в виду индивидуальное зло, неотмщенность индивидуальных обид и унижений человека, в виду которых Иван не хочет и не может «принять мир». Далее, нельзя поручиться, что это суммарное оправдание зла в соловьевской системе не сделается пристанищем разного рода реакционных реабилитаций *конкретного зла*. Мало давая, философия оправдания зла может много взять. Добро растворяется здесь во всеобнимающем потоке божественной разумности зла. Объяснение зла, как божественного попущения ради свободы человека в выборе добра и зла, не мирит и не может примирить бунтующее нравственное сознание человека со всеми ужасами жизни, с индивидуальным злом; этому сознанию непонятна разумность зла, оно возмущается его видом *в каждом отдельном* случае, и ссылка на его разумность *в общей сумме* мирового зла не в состоянии успокоить нравственного возмущения, не в состоянии излечить боления за попранную человеческую личность, за все ужасы жизни, за «выкидыши истории».

Г. Булгаков, определяя отношение Соловьева к славянофильству, при всем своем увлечении учением русского фило-

софа находит все же, что «в общем Соловьев повторяет славянофильское учение со всеми его достоинствами и недостатками» (кн. 67-я, стр. 156-я). Сущность же отрицательных сторон славянофильских учений г. Булгаков видит в «политическом романтизме славянофилов, приводившем их к фальшивой идеализации действительности и превращавшем их во многих отношениях в реакционеров». Живучесть переживаний этих *дурных* сторон славянофильства в учении Соловьева г. Булгаков объясняет «незаконченностью его воззрений и *некоторой абстрактностью его натуры*» (курсив мой).

Мы уже говорили об особой вместительности душевного склада Вл. С. Соловьева, о его психологической и философской широкости, с нею необходимо ставить в связь как светлые, так и теневые стороны его учения. «Широк, очень широк русский человек, – говорит Дмитрий Карамазов у Достоевского, – я бы сузил»...

Широкость натуры русского человека, «некоторая абстрактность натуры» В. С. Соловьева часто сглаживает и размывает определенность контуров и точность рельефов в очертаниях его учения. Дорогие и ценные элементы религиозно-нравственной проповеди Вл. Соловьева часто обесцениваются близким соседством совсем дешевых, но тесно сближенных с ними элементов. Соловьев широко распахивал свои двери во все стороны; немудрено, что вошло в них много непрошенного, нежелательного, просто несогласного и несогласуемого между собой, но, войдя, поместилось, как дома. Мрачные, порою зловещие, угрожающие человеку тучки набегали и при некоторых обстоятельствах еще более могут набежать на ясную гладь соловьевского учения, затуманить и принизить то великое знамя, которое Соловьев всегда крепко держал в своих руках. Эти враждебные посягательства с одной стороны идут изнутри, выделяются из темных складок часто противоречивой сложности собственного его учения, с другой – наносятся извне от услужливых друзей-врагов. Сюда же относится невозмутимая наивность Соловьева в решении социального вопроса, блаженное неведение «экономической необходимости», грубость некоторых его критических замечаний по адресу социализма, недостаточное понимание практических задач русской интеллигенции и вытекающее отсюда порою черствое к ней отношение, обесценивание ее работы.



В заключение все же следует признать, припоминая употребляемое Соловьевым деление всех вообще теорий с точки зрения их морально-общественного значения на *крылатые* и *ползучие*, собственную теорию Вл. Соловьева, без сомнения, *крылатой* высшим религиозно-христианским окрылением. Русский философ глубоко уважал и горячо любил человека, человеческую личность он чтил как высочайшую святыню, божественное значение ее стремился раскрыть в своих философских и религиозных изысканиях.

В пышном храме его философии человек занимает видное место, он стоит в центре теоретических настроений, его увенчивают религиозно-метафизические цветы сложной системы Соловьева.

Божественность и вечность в этой системе окрыляют личность человека как «*второго*», «*становящегося*» абсолютного, выражая полноту его индивидуального самоопределения. Бог для Соловьева – «абсолютная личность», «Христос на деле показал, – говорит он, – что Бог есть любовь или абсолютная личность»... Два близкие между собой желания, как два невидимых крыла, поднимают душу человеческую над остальной природой: желание *бессмертия* и желание *правды*, или нравственного совершенства» (III, 275). И культ божественного начала человеческой личности, «невидимые крылья», поднимающие человеческую душу, не являются у Соловьева только оторванной от живой жизни отвлеченностью.

Преодолевая отвлеченность всех односторонних и исторических переживаний философии, сам Соловьев стремился вдохнуть одухотворяющее его положительное начало своего учения, общий смысл своих религиозно-философских увлечений, – в жизнь, в действительность, снести огонь с неба на землю, к живущему и страдающему конкретному человеку в «единой, полной и всецелой истине Богочеловечества».

Поднимая человека до небесных высот, построяя для этого грандиозные леса своей величественной философской системы, Вл. Соловьев не хотел забыть и скучных песен земли. Эта забота о земле сказалась у него в постоянной тяге к публицистике, которая сильно чувствуется повсюду в его писаниях, особенно позднейших, в горячей апологии прав живого человека в национальном, европейском и других вопросах, в богословских спорах, в своеобразной проповеди соединения церквей, в бережном и чутком отношении ко всякой религии, в широкой веротерпимости и гуманности. Он был настоящим другом живого человека, потому что искренно любил жизнь и людей. Его религиозный идеализм сочетался с политическим свободомыслием, и хотя, быть может, Соловьев не достиг здесь достаточной глубины внутреннего синтеза, не сделал на этом пути всех практических выводов, вытекающих из широких основ его учения, остановился ранее, чем следовало бы (хорошо понимает это и г. Булгаков), но все же сочетание религиозного и метафизического идеализма с глубоко жизненным практическим учением является большой редкостью в истории мысли, особенно русской, где имя Христа приходится чаще всего слышать в иных устах, знамя идеализма видеть совсем в иных руках.

В философских увлечениях Вл. Соловьева замечается тяготение к земле, к живому человеку, стремление приподнять этого живущего на земле человека, окрылить его дух, освежить, чтобы обратить его взор к сияющим высотам неба, к Богу, к правде и вечности. Соловьев зовет человека смотреться в «око вечности».

...В одном недвижном взоре
Все чудеса,
И жизни всей таинственное море,
И небеса.
И этот взор так близок и так ясен, —
Глядись в него, —
Ты станешь сам безбрежен и прекрасен
Царем всего.

# Поэзия и правда человечности в творчестве Вл. Г. Короленко

Среди представителей современного русского художественного творчества, – творчества далеко не столь скудного и бесцветного, как оно может показаться, если прислушиваться к постоянным жалобам критики на безвременье и оскудение в литературе, – есть писатель большой и оригинальный, достойный занять видное место не только среди текущей литературы, но и в славном пантеоне классиков русского слова. Он давно уже приобрел в критике и у читателя всеобще внимание и уважение. Книги его постоянно требуют новых и новых изданий, они читаются с любовным вниманием и трепетным восхищением, ими не только эстетически наслаждаются, но и нравственно вдохновляются. К самому автору относятся с теплой симпатией и благодарной преданностью... Успех этого художника большой, прочный и несомненно заслуженный; несмотря на это, он отличается чрезвычайной скромностью. На литературной деятельности этого писателя лежит печать благородной сдержанности. В издании своих произведений он доводит эту сдержанность до излишней скромности и даже скупости. Значительная часть написанного им все еще остается на страницах старых журналов. До сих пор мы не имеем *собрания сочинений* этого художника. Несмотря на это, читатель знает его и он знает своего читателя.

Я говорю о Владимире Галактионовиче Короленко.

В нынешнем году[1] истекает 50 лет со дня его рождения (15-го июля). Родной город Житомир собирается, как сообщают «Русские Ведомости» (№ 34) со слов газеты «Волынь», «торжественно отпраздновать эту годовщину». Домовладельцем г. Житомира г-ном Бернацким подано через городского голову в житомирскую думу соответствующее заявление. Пятидесятилетие со дня рождения любимого современного русского писателя есть, конечно, не только местное событие, но общий праздник русской литературы.

*I.*

В. Г. Короленко родился 15-го июля 1853 г. в Житомире. Отец его был дворянином Полтавской губернии, происходил из старого казацкого рода. Прадед Владимира Галактионовича был еще настоящий запорожец, казацкий старшина. Мать Короленка была дочерью польского шляхтича-посессора. Отец его служил чиновником по разным должностям в Житомире, Дубне и Ровне. Как сообщает С. А. Венгеров, в главных чертах сын обрисовал его в полуавтобиографической повести «В дурном обществе»[2]. «Первоначальное образование, по данным г. Скабичевского, г. Короленко получил в пансионе В. Рыхленского, в свое время лучшем заведении этого рода в Житомире. Затем, поступив во второй класс житомирской гимназии, мальчик пробыл в ней два года. В это время отец, переведенный сначала в г. Дубно на место уездного судьи, перешел на службу в уездный город Ровно, куда за ним переехала из Житомира вся семья. В. Г. Короленко с братьями поступил здесь в третий класс реальной гимназии, в которой в 1870 г. и окончил курс с серебряной медалью. Этот небольшой городок, ныне оживившийся после проведения железной дороги, с полной точностью, по словам Короленко, описан им в рассказе «В дурном обществе»[1].

[1] Печаталось в 1903 году в № 7 «Мира Божьего».

[2] Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона, т. XVI, 31 полутом.



«В 1868 г. (31-го июня) умер отец Короленка. Это был чиновник строгой и редкой по тому времени честности. Получив скудное воспитание и проходя службу в низших ступенях среди дореформенных канцелярских порядков и общего взяточничества, он никогда не позволял себе принимать даже того, что по тому времени называлось «благодарностью», т.-е. приношений уже после состоявшегося решения дела. А так как в те годы это было недоступно пониманию среднего обывателя, отец же Короленко был чрезвычайно вспыльчив, то сын помнит много случаев, когда он прогонял из своей квартиры «благодарных людей» палкой, с которой никогда не расставался (он был хром вследствие одностороннего паралича). Понятно поэтому, что семья (вдова и пятеро детей) остались после его смерти без всяких средств, с одною пенсией. В. Г. Короленко был в то время в пятом классе. Частью казенному пособию, выданному во внимание к выдающейся честности отца, но еще более истинному героизму, с которым мать отстаивала будущее семьи среди нищеты и лишений, обязан был Короленко тем, что мог окончить курс и в 1871 году поступить в технологический институт. Здесь почти три года прошли в напрасных попытках соединить учение с необходимостью зарабатывать хлеб. Пособие с окончанием гимназического курса прекратилось, и В. Г. Короленко теперь решительно не может дать отчета, как удалось ему прожить первый год в Петербурге и не погибнуть прямо от голода. Беспорядочное, неорганизованное, но душевное и искреннее товарищество, связывавшее студенческую голытьбу в те годы, одно является в качестве необходимого объяснения. Как бы то ни было, но даже 18-ти копеечный обед в тогдашних дешевых кухмистерских Великой Княгини Елены Павловны для Короленка и его сожителей был в то время такой роскошью,

[1] А. М. Скабичевский. «История новейшей русской литературы 1848–1898 гг.». Изд. 4-е, стр. 381.

которую они позволяли себе не более 6–7 раз во весь этот год. Понятно, что об экзаменах и систематическом учении не могло быть и речи. В следующем году Короленко нашел работу, сначала раскрашивание ботанических атласов, потом корректуру. Видя, однако, что все это ни к чему не ведет, В. Г. Короленко уехал в 1874 г. с десятком заработанных рублей в Москву и поступил в Петровскую академию. Выдержав экзамен на второй курс и получив стипендию, он считал себя окончательно устроившимся. Но благополучие это продолжалось недолго: в 1876 г. Короленко был исключен с третьего курса и выслан с двумя товарищами из Москвы в Вологодскую губернию, но с дороги был возвращен в Кронштадт, где в это время жила семья его»[1]. Жизнь студентов Петровской академии и самая местность, очень живописная и красивая, впоследствии была воспроизведена Короленко в двух повестях: «Прохор и студенты» («*Русская Мысль*», 1888 г., № 1 и 2) и «С двух сторон» (рассказ о двух настроениях) («Русская Мысль», 1888 г., № 11 и 12). Оба произведения эти, из которых первое осталось незаконченным, не вошли в отдельные издания «Очерков и рассказов». «Год спустя после исключения из академии он переселился с семьей в Петербург, где с братьями опять занялся корректурой. К 1879 г. относятся первые его литературные попытки. С того же 1879 г. начинаются странствия Короленко по отдельным восточным местам: сначала он попал в Глазов Вятской губернии, затем в глухие дебри Глазовского уезда; оттуда в Томск, из Томска в Пермь; оттуда в 1881 г. в Якутскую область»[2], где он пробыл три года. С 1884 года он поселился в Нижнем Новгороде, где провел около десяти лет; затем переехал в Петербург и, наконец, с 1900 года основался в Полтаве.

Еще из Перми В. Г. Короленко послал литературный очерк в журнал «Слово», где он был напечатан в июльской книжке 1879 г. под названием «Эпизоды из жизни искателя». Этот

[1] Там же, стр. 382.
[2] Там же, стр. 382.



первый рассказ, подписанный инициалами, так и остался на страницах «Слова»; автор не включил его, как, впрочем, и многие другие свои рассказы, ни в одно из отдельных изданий «Очерков и рассказов». Известным же в литературе имя Короленко становится только с 1885 г., когда он, вернувшись из Якутской области, напечатает в № 3 «Русской Мысли» «Сон Макара». «Успех “Сна Макара” был огромный», сообщает Венгеров. Общий приговор по прочтении этого произведения был, – как сообщает А. М. Скабичевский, – тот, что «после “Подлиповцев” Решетникова ничего не появлялось в этом роде в литературе нашей до такой степени сильного и поразительного». Вслед за «Сном Макара» появился рассказ «В дурном обществе» (в № 10 «Русской Мысли» за тот же 1885 г.). Далее, в 1886 г., в № 1 «Русской Мысли», – «Лес шумит», и потом беспрерывно, из года в год, целый ряд произведений, которые печатались в разных журналах (по преимуществу в «Русской Мысли» и в «Северном Вестнике»), а за последнее время почти исключительно в «Русском Богатстве».

К прежним впечатлениям, вынесенным из разъездов по Сибири и восточным окраинам России, прибавились новые – из жизни верховьев Волги. Под этими впечатлениями написаны: «Река играет», «За иконой», «На солнечном затмении», а затем «Павловские очерки» и «В голодный год». В результате поездки в Америку явился рассказ «Без языка», ныне вышедший отдельным изданием, и еще несколько очерков, не вошедших в сборники.

Первое отдельное издание «Очерков и рассказов» В. Г. Короленко относится к 1887 году. Теперь они выходят в новых и новых изданиях, многие из них давно уже переведены на немецкий, французский, английский, итальянский, шведский и некоторые славянские языки. Во французском журнале «Revue illustrée» появился в переводе рассказ В. Г. Короленко «Une étrange fille» («Чудная») с иллюстрациями русских художников Н. Н. Каразина, Ел. Бем и А. П. Шнейдер. Той же художнице, г-же Ел. М. Бем, принадлежит иллюстрация «Сна

Макара» на большом листе in fo, в издании Сытина. Кроме чисто беллетристических произведений, отметим воспоминания В. Г. Короленко о Гл. И. Успенском и о Чернышевском. Публицистические статьи (кроме «Голодного года») до сих пор не выходили отдельным изданием.

*II.*

О впечатлениях, которые питали детство и самую раннюю юность В. Г. Короленко, нам известно слишком мало. Кое-что о том, чем жила душа Короленко-ребенка, говорят, конечно, все очерки и рассказы из детской жизни; впечатления собственного детства, несомненно, отразились здесь. Мы узнаем также, что впечатления природы родины В. Г. Короленко оставили прочные, неизгладимые следы в душе писателя. Поэзия казацких преданий и музыкальность украинских песен, особенность происхождения от отца-украинца и матери-польки и, наконец, своеобразная бытовая обстановка, все это, конечно, сыграло свою роль в духовном развитии писателя и, несомненно, отразилось на характере его творческой работы, но усчитать более или менее точно влияние всех этих факторов мы не имеем никакой возможности.

Гораздо более определенными представляются нам идейные влияния, среди которых протекла юность Короленко и под влиянием которых сложились и определились начальные элементы, положенные в основание его творческой работы. В. Г. Короленко становится юношей в знаменательный момент русской жизни, на сгибе двух замечательных десятилетних граней развития нашего общественного самосознания. То было время смены двух славных миросозерцаний, перелом настроений русского общества. То было время подъема все еще прибывающих волн общественного оживления, всколыхнувшихся от мощного толчка гигантского исторического события. Это была неумолимая логика фактов и настроений, этими фактами вызванных. Яркие и блестящие боевые лозунги 60-х гг. стали тогда заметно терять свою некогда неоспоримую власть и обаяние над умом, а на их место все увереннее и определеннее становились новые идеалы, органически выросшие из прежних, но все же существенным образом осложняющие их и ослабляющие их безусловность и всемогущество.



Между 60-ми и 70-ми годами не пролегает шумного и бурливого водораздела, как это случалось раньше и позже в смене десятилетий русской литературы и жизни; новое не вставало в непримиримое противоречие со старым; два общественных движения 60-х и 70-х гг. не враждовали между собой, не сталкивались лбами. Скорее одно из них являлось только дополнением и поправкой другого... Здесь борьба поколений вела нас вперед так же, как ранее в конфликте людей 40-х гг. с новыми людьми 60-х гг., так же, как впоследствии в разногласиях семидесятников с людьми 90-х годов, в конфликте нынешних «марксистов» с «идеалистами»... Но вела прямо и неуклонно; борьба не принимала тогда столь резких, обостренных форм; из-за разногласий представители обоих течений не теряли общей почвы, на которой все они являлись, несомненно, союзниками, как это часто случалось до и после... Новое органически вырастало из старого, не разрывало с ним, держалось его заветов и традиций, обогащая их своим опытом и мыслью. Поэтому-то так часто и в известном смысле с полным основанием многие писатели, друзья или враги – все равно, ставят 60-е и 70-е годы в нашем общественном развитии за одну общую скобку. Эта общая скобка, тесная близость их, не стирает существенных различий, не затушевывает и перелома, который, как мы увидим дальше, отразился и в творчестве Короленка.

Идейные увлечения интеллигенции 60-х гг. представляют собой очень интересную, психологически *сложную амальгаму сознательного материализма и бессознательного идеализма*. Вот как говорит об этом времени писатель, лично юностью своей переживший эту эпоху: «Кто хочет понять характер и значение шестидесятых годов, должен прежде всего остановиться на... необыкновенно счастливом и чрезвычайно редком в ис-

тории сочетании идеального с реальным, головокружительно-возвышенного с трезво-практическим»[1]. За это Н. В. Шелгунов называл реалистов 60-х гг. «идеалистами земли». «В общих чертах, характер нашего умственного движения, примерно с пятидесятых годов, – писал в 77 году в «Письмах о правде и неправде» Н. К. Михайловский, – может быть сведен к двум пунктам. Под наитием своих домашних дел и иностранных влияний мы желали, во-первых, знать неподкрашенную правду о существующем, о *мире, как он есть*, со включением ближайших к нам, окружающих нас вплотную явлений. Поэтому мы благоволили к разным философским системам, носившим названия материализма, реализма, позитивизма. Собственно в философские системы мы никогда особенно пристально не вглядывались и довольно неразборчиво валили их в кучу, лишь бы они обещали нам правду. К ним мы питали больше платонические чувства. Но направление все-таки очень сильно сказалось в частных областях, в пристрастии к естественным наукам, в особенных приемах в беллетристике и в других искусствах, в критике, в обличительной литературе. В то же время нас занимала и другая половина правды – вопросы о том, каков мир *должен* быть, мир человеческой жизни, разумеется»[2]. Но вторая половина правды, правда-справедливость, в 60-е годы, в разгар увлечения писаревским реализмом, более молчаливо предполагалась, суровый и стыдливый реализм упорно оставлял эту правду в тени, выдвигая прежде всего правду-истину, смело и бесстрастно обнажающую действительность. На место материализма 60-х годов движение 70-х годов выдвигает систему двуединой правды, продолжающей «безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению – правде-истине, правде объективной» и в то же время стремящейся определенно и сознательно «охранять и правду-справедливость, правду субъективную». Исходным пунктом для возведения этого

[1] «Сочинения Н. К. Михайловского», т. V, стр. 358.
[2] «Сочинение», т. IV, стр. 414.



здания послужила ранняя, тогда еще только просыпающаяся критика позитивизма. На место прежнего мыслящего реализма и апологии непосредственного чувства, на место протеста шестидесятников, особенно Писарева, против идеализма явилась сознательная апология точки зрения идеала. Односторонности и излишества, вытекающие из спешной «ликвидации старой системы», из борьбы против лже-идеализма «отцов» стали практически ненужными, и потому естественно сгладились. Вера во всемогущество разума, господство одностороннего рационализма сменились апологией всесторонне развивающейся личности, с разумом, чувством и волей. Действительность стала не только объектом естественно-научного изучения, но и «социологического» познания, предметом субъективной нравственной оценки. Гордая честь естествоиспытателя, знающего только свой ученый кабинет, да разве еще научную популяризацию, осложнилась работой противоположного морального элемента – совестливым народничеством. Просвещенный эгоизм, самосовершенствующийся в гармонии своей личной пользы с интересом всего человечества, встретился с альтруистической моралью, с проповедью долга и самопожертвования; естественных наук и самообразования оказалось недостаточно, проснулась совесть, потянуло к массам, вниз, в подвалы, на фабрики, в деревню – к народу, к мужику, рабочему человеку; в интересах людей труда воплощались интересы человеческой личности вообще. «Вот замечательный и, смею сказать, исторический факт, – говорит Григорий Темкин, герой повести Н. К. Михайловского «В перемежку», – в то время как Писарев и другие изыскивали программу чистой, святой жизни, уединенной от всякой общественной скверны, а мы, чуть ли не большинство тогдашней молодежи, старались проводить эту программу в жизнь, в это самое время все эти Помяловские, Решетниковы, Щаповы, Нибуши и проч. знать не хотели никаких эпитимий и знакомились с белой горячкой. Они были полны ненависти и были правы в своей ненависти... Их не могло мучить сознание личной ответственности за свое общественное положе-

ние, их могла мучить только злоба на искалеченную жизнь. Но они были все-таки близки нам именно своею ненавистью, и из этой близости возникли чрезвычайно странные столкновения. Прежде всего они нас спасли от окончательного погружения в писаревщину. Мы готовы были совершенно закупориться в тесную раковину собственной чистоты, примирившись с тем фактом, что в нижнем этаже того самого здания, где мы себе устроили уютное гнездышко, живет непроглядное невежество, безысходная нищета. Но разночинцы выходили именно отсюда, из этого страшного подвала, и вносили с собой живую струю»[1]. Пришел разночинец, поднявшись откуда-то со дна русской жизни, и встревоженная, разбуженная совесть напряженно заработала по всей линии интеллигенции 70-х гг.; на первое место выдвигается уже не моральная проблема личности, а вопрос общественного дела; социальные противоречия требуют разрешения; убежденно и трепетно проповедуется учение о долге перед народом; критически мыслящая интеллигенция горячо, словом и делом, призывается к активной расплате за «все растущую цену прогресса», к погашению векового долга народу... Осложняются как психологические и моральные мотивы интеллигентских увлечений, так и практическая программа движений, осложняются теоретические основы миросозерцания. Многие простые и ясные материалистические формулы теряют свое недавно почти волшебное обаяние, уже не так просто «психические процессы сводятся к физиологическим», «обществознание к естествознанию», «нравственное начало к эгоизму».

Среди этих брожений в эпоху смены интеллигентских увлечений на рубеже двух славных десятилетий русской общественной жизни протекала юность В. Г. Короленко. В 1870 году он оканчивает гимназию. На борьбу настроений двух десятилетий в творчестве В. Г. Короленко указывает печатающийся в 1888 г. в «*Русской Мысли*» рассказ «С двух сторон», в подзаголовке названный «Рассказ о двух настроениях». Правда, об-

[1] «Сочинения Н. К. Михайловского», т. IV, стр. 322.



щественный перелом отразился здесь чуть заметными, слабыми тонами. Герой, студент Петровской академии, Гаврилов, «взял у Бокля истину о мясе и картофеле и принял ее со всем жаром прозелита». «Другой мой любимый писатель, – рассказывает он, – был Фогт. Его портрет висел у меня в студенческой квартирке, а на портрете была надпись: «Gegen Dummheit kampften Gotter selbst vergebens». Точность и трезвость научной мысли производили на меня такое же впечатление, какое производит красота на ее поклонника. Я благоговел перед этим разрушителем метафизических предрассудков, а его девиз ставил его в моих глазах на пьедестал полубога, титана. Боги напрасно боролись против глупости, но великий человек борется не напрасно. Бедный великий человек! Я не знал, что уже в то время его самого уличили в метафизике, которую он так ненавидел, и что глупость доказала действительно свою силу, закравшись даже в его собственные произведения»... «Мысль есть выделение мозга, как желчь – печени». Это казалось мне и новым, и оригинальным. Я видел в этом бесстрашно провозглашенную истину и с ревностью прозелита готов был довести ее до логических пределов. Да, как желчь печени, как все другие выделения... И тем не менее, едва ли перед чем-нибудь я преклонялся так, как перед мыслью»[1]. Мы видим здесь характерное, особенно характерное для юношей-прозелитов, амальгамирование «идеального с реальным», смешных курьезов с возвышенным благородством... Но вот в молодом материалисте, поклоннике Бокля и Фогта, происходит переворот, он наталкивается на раздавленный поездом труп приятеля. И страшная картина, особенно разбросанные по железнодорожному полотну «белые кусочки мозга», производят на него неотразимое впечатление. Прежнее миросозерцание, простое и ясное, трещит по всем швам, юноша переживает страшный и мрачный перелом, что принесет с собой он – об этом оборванный рассказ не говорит еще со сколько-нибудь достаточной ясно-

[1] «Русская Мысль», 1888 г. № 11, стр. 179–180.

стью. Но все же Гаврилов высказывает уверенность, что он «испытывал тогда в очень остром виде самое общее и наиболее распространенное настроение нашего времени»[1]. В рассказе бегло рисуются студенческие сходки, поминается фамилия широко известного в то время критика-публициста Зайцева, читается статья, в которой говорится «о неоплатном долге интеллигенции перед народом» и пр., и пр.

Несмотря на возражения некоторых критиков, нельзя не признать, что самый кризис настроений героя удался художнику... Кризис прежнего миросозерцания, душевной безмятежности пробуждает молодого героя к новым исканиям, тяжесть переживаемого им переходного настроения не раз останавливает его на мысли о самоубийстве, с этой мыслью часто бродит он около платформы, заглядывая под колеса вагонов.

«Я приносил туда, – говорит он, – и уносил оттуда омраченную душу, ум, угнетенный сознанием бессмыслия жизни (зачем же искать смысла в частностях, когда целое лишено всякого смысла?), и застывшее в холодном и тупом отчаянии сердце. А кругом злилась зимняя вьюга, лежали холодные снега, телеграфные столбы стонали точно от внутреннего озноба, а с откоса, на другой стороне дороги, глядел на меня грустный огонек сторожевой будки. Там, в темноте, среди спертого воздуха, жила целая семья сторожа, и красный огонек глядел в темноту так сиротливо и жалко, как жалки были эти существования. Дети были золотушны и несчастны; мать – изможденная, сердитая и тоже несчастная. Она рожала и хоронила, и в этом была ее жизнь. А отец, с которым я много раз говорил прежде, был, может быть, несчастнее всех, потому что вся семья ждала чего-то от него, а сам он не видел надежды ниоткуда... Он выносил это положение потому, что простым сердцем верил в высшую волю и полагал, что кому-то, для чего-то это нужно. У меня от его рассказов и от зрелища этой беспросветной жизни сжималось серд-

[1] Там же, стр. 176.



це, но и я тогда мог выносить это зрелище потому, что у меня были тоже надежды: я думал, что мы скоро найдем пути для того, чтобы сделать жизнь для всех светлой и радостной. Как, когда, каким образом? – это другое дело, но смысл жизни был в этой цели... Теперь же для меня не было ни этого и никакого смысла, и вид бесцельных и ничем не вознаградимых страданий этой сторожевой будки был бы поистине невыносим для меня, если бы я не заключился в какую-то скорлупу холодного безчувствия к себе и другим» («Русская Мысль», 1888, № 12, стр. 242).

Настроение Гаврилова, как и других героев В. Г. Короленко, как и настроение самого художника, лучше всего назвать «правдоискательством». Этим словом раскаявшийся эмигрант Келсиев[1] характеризовал общественное брожение того времени. «Правдоискателями» были шестидесятники в своих увлечениях материалистическими формулами, которые одухотворялись ими и возводились на степень религии, правдоискательство лежало в основе проповеди Писарева, правдоискательство же привело к кризису настроения в самом конце 60-х годов и к новым увлечениям семидесятников.

В. Г. Короленко с первых шагов своей литературной деятельности, с первого произведения, «Эпизоды из жизни искателя», является перед нами увлеченным, неугомонным *правдоискателем*. Страстно искомый смысл жизни не выливается у него в какое-нибудь одно, несомненное, раз навсегда законченное решение. Он постоянно ищет его со своей задумчивой грустной улыбкой; вот-вот, кажется, уже нашел, обладает им, но потом снова теряет и снова ищет. Смысл этот для В. Г. Короленко нечто огромное, неуловимое, необъятное, но обаятельное, прекрасное и завлекательное, то, о чем нельзя не думать, что живому человеку нельзя не искать. В том же рассказе, «С двух сторон», рассказчик с грустной иронией говорит о смысле жизни. «Иногда мне казалось,

[1] См. о нем статью Н. К. Михайловского «Жертва старой русской истории», т. IV.

что я нашел его, потом терял, опять падал и подымался. И еще долго не один я, все мы будем искать его... Но я почувствовал только, что смысл этот есть, и никогда уже не терял этого проблеска веры». И вот Короленко ищет его, думает о нем и, как умеет, раскрывает повсюду в своих произведениях.

Глубоко искренний «правдоискатель», В. Г. Короленко ищет сам, наблюдает и изображает «искателей» всевозможных типов и настроений. Его литературная деятельность открывается небольшим рассказом: «Эпизоды из жизни искателя». Здесь юный герой, студент, встает перед читателем со своими неопределенными, неразрешившимися исканиями, он обретает «то, чего совсем не искал», но за ним идет много других... В дальнейших произведениях В. Г. Короленко встречаются весьма различные виды взыскующих. Здесь и шумно волнующаяся интеллигентная молодежь («С двух сторон» и «Прохор и студенты») и сосредоточенные носители народной мудрости, выразители стихийного влечения мысли народа к правде и свету, сектанты и раскольники («Убивец», «Яшка», «В подследственном отделении», «Камышинский мещанин», «Река играет», «Над лиманом»), или просто беспокойные люди, как сапожник Андрей Иванович и Микеша («За иконой», «На затмении», «Государевы ямщики»), мятущиеся души, как бродяга Панов («На пути»), или «Соколинец», образы наивно пытливых «искателей»-детей («Ночью», «В дурном обществе», «Парадокс») и окутанные загадочно поэтической дымкой прихотливого вымысла прекрасные силуэты сказок («Сказания о Флоре», «Необходимость» и др.). Поиски неудовлетворенной души – излюбленная тема В. Г. Короленка, постоянный предмет дум и поэтических вдохновений; грустная задумчивость – его господствующее настроение.

Вопросы веры, жажда Бога и правды занимают в произведениях Короленка самое видное место. Здесь, главным образом, сосредоточивается внимание художника. Жизнь широко захвачена автором; неисчерпаемо многообразная и могучая, течет она безостановочным шумным потоком, развертывая



в своем неустанном шествии очаровательно красивые, говорящие выразительным языком, полные красок и какого-то таинственного, неразгаданного еще, но обаятельного и зовущего смысла, картины природы, а среди этой одухотворенной природы, выделяя людей, с грустной задумчивостью всматривающихся в темную загадку жизни, в глубину своей совести, ищущих смысла этой жизни, пекущихся о вере истинной, о правде Божией, о Боге праведном. И среди красивой Украйны с ее мягкими, нежными красками и тихими ласкающими звуками, и в живописных окрестностях шумной Москвы, и в далекой Сибири, среди неприветливо суровых берегов Лены, среди якутов в глухой тайге, среди лесов и медведей, и в блестящем, подавляющем своей огромностью гиганте Нью-Йорке, на берегах свободной страны, человек является неудовлетворенным искателем, неустанно Бога ищет, тревожится из-за веры, хочет жить по правде. Везде вопросы религии и морали волнуют его прежде всего. Среди богатой галереи взыскующих веры Короленка есть всевозможные градации «искателей», есть обретшие предмет своих исканий и вставшие на вере своей, как на камне, есть безнадежно разочарованные, нигилисты в самом точном смысле этого слова, но всего более просто «искателей». Остановимся на некоторых наиболее ярких из них.

### *III.*

Жизнь в далекой Сибири, где художник провел долгие годы, дала ему обильный материал для его наблюдений над всякого рода искателями. Большинство из них, как и сам писатель, пришли сюда «из-за веры», их привело смелое стремление к своей собственной правде, подвижническая готовность независимо и свободно исповедовать своего собственного Бога или, по крайней мере, за свой страх и риск искать его, они отстаивали право быть самими собой, право веровать, молиться и жить по-своему. На ряду с этими пришельцами автор рисует также немало искателей из туземцев.

В глубинах народного сознания идет неустанная своеобразная работа. Несмотря на принижающее действие холода, голода и нищеты, под тяжелым давлением деспотизма и навязчивой культуры с ее карикатурными преломлениями в чуждой ей среде, за порогом медленно растущего здания образованности и грамотности, помимо работы интеллигенции, стучащей молоточком своей просвещенной гуманности где-то на отшибе, далеко от темных закоулков народного сознания, неуклонно совершается глухая подпочвенная работа народной мысли. Сдавленная в своем росте, несвободная и лишенная света, мысль эта боязливо и недоверчиво прячется в старинных преданиях и писаниях раскольничества, в пытливом суемудрии сектантских учений, невольно уважая в них самостоятельность и непринужденность, а порою и геройское мученичество. Неудовлетворенную, наскучавшуюся в своих религиозных исканиях душу увлекает здесь ореол мученичества за правду гонимой веры.

Ниоткуда не видя спасения, затосковавший искатель из народа идет порою искать веры в острог. Таков «Убивец», который надумал в арестанты поступить. Вот как рассказывает он свою историю:

«Крепко меня люди обидели, – начальники. А тут и Бог вдобавок убил: жена молодая да сынишко в один день померли. Родителей не было, остался один-одинешенек на свете: ни у меня родителей, ни у меня друга. Поп и тот последнее именье за похороны прибрал. И стал я тогда задумываться. Думал, думал, и, наконец, того, пошатился в вере. В старой-то пошатился, а новой-то еще не обрел. Конечно, дело мое темное. Грамоте обучен плохо, разуму своему также не очень доверяю... И взяла меня от этих мыслей тоска, то-есть такая тоска страшенная, что, кажется, рад бы на белом свете не жить... Бросил я избу свою, какое было еще хозяйствишко, все кинул... Взял про запас полушубок, да порты, да сапог пару, вырезал в тайге посошок и пошел. В одном месте поживу, за хлеб поработаю – поле вспашу хозяину, а в другое к жатве поспею. Где день проживу, где неделю, а где и месяц;



и все смотрю, как люди живут, как Богу молятся, как веруют... Праведных людей искал» («Очерки», кн. I, 270–271).

Но искания эти ни к чему не привели. Затосковал он еще больше и тут же «надумал в арестанты поступить добровольно». Назвался бродягой, посадили. «Вроде крест на себя наложил», говорит. Но и тюрьма не успокоила скорбную душу «Убивца». «Довольно я узнал, каков это есть монастырь». «На скверное слово, на отчаянность самый скорый народ, а чтобы о душе подумать, о Боге там – это за большую редкость, и даже еще смеются». Объявил свое имя, стал проситься из тюрьмы. Но тут его очаровал вновь приведенный арестант, «покаянник Безрукий, оказавшийся впоследствии ужасным злодеем»... Приняв этого человека за святого, «Убивец» подчинился его авторитету. Выйдя с его помощью из тюрьмы, он попал в разбойничью шайку. Защищая проезжую барыню, он убивает покушающегося на нее Безрукого, за что и получает свое прозвище «Убивец», столь страшное для разбойников. Так и не нашел своей правды «Убивец», пока его не убил какой-то бродяга за то, что он его не хотел убивать.

Вот Панов, бродяга от рождения, сын бродяги, по прозванию Бесприютный, всю жизнь проводит в пути от этапа к этапу среди арестантов и каторжников. Но могучая и страстная натура бродяги не легко мирится с этой жизнью, порою со страшной стихийной силой просыпается в нем тоска о чем-то другом, неиспытанном и недоступном, что обошло его в жизни, о какой-то другой жизни... Он носил в себе какую-то невысказанную, но глубокую тайну, и это всем импонировало в уверенной фигуре бродяги.

И вот этот-то бродяга, прочитав однажды в книге идущего с ним в одной партии ссыльного интеллигента фразу, подчеркнутую синим карандашом: «Наш век жадно ищет веры», сказал «это верно!» «Что верно?» – спросил интеллигент. «Справедливо здесь написано насчет веры». Он просит эту книгу и читает ее по вечерам со свечей, ложась спать на нарах. В философской книге Панов не нашел настоящего ответа на неясные запросы своей тоскующей души. Пробуя залить

душевную бурю водкой, пьяный и дерзкий, он вызывающе кричит интеллигенту, давшему ему злополучную книгу:

«Ва-а-просы... Я, брат, и сам спрашивать-то мастер: Нет, ты мне скажи, должен я отвечать или нет... ежели моя линия такая. А то ва-а-просы. На цыгарки я твою книгу искурил».

В очерке «В подследственном отделении» рисуется целый ряд гонимых за веру. Особенно характерна фигура так называемого сумасшедшего Якова. Это уже не «искатель» только, но самоотверженный, героически смелый борец за свою правду. Он обрел свою правду и стоит за нее, как на камне. Запертый в одиночном заключении, он исповедует свое служение «праву-закону» неукоснительным стуком всякий раз, как вблизи его камеры показываются «слуги антихристовы», «беззаконники», т.-е. кто-нибудь из тюремных начальников. «Звания своего, фамилии, например, не открывает, – рассказывает о нем один арестант в разговоре с автором. – Сказывают так, что за непризнание властей был он сослан»...

«А зачем он стучит?» – «И опять же как сказать... Собственно для обличения».

Автор склонен к мнению, «что Яшка был вовсе не сумасшедший, а подвижник». «Да, – говорит он, – если в наш век есть еще подвижники строго последовательные, всем существом своим отдавшиеся идее (какова бы она ни была), неумолимые к себе, «не вкушающие идоложертвенного мяса» и отвергшиеся всецело от грешного мира, то рекомендую вам: такой именно подвижник находится за крепкою дверью одной из одиночных камер подследственного отделения». Таков был Яшка. Его учение борьбы «государственного начала», за которое он самоотверженно стоял против «земского», справедливо представляется автору «какою-то странной смесью мифологии и реализма». Но в этом путанном и несуразном учении было крепкое и здоровое зерно непреклонного, ни перед чем не сгибающегося идеализма. Из-под странного покрова его своеобразного суемудрия, под «ужасно мрачной мифологией», вычитанной им из какого-то «Сборника», ярким светом светит искреннее уважение к правам личности. Яков по-своему защищает автономию личности, у него есть своеобразный «категорический императив». «Он прикидывал, – говорит рассказчик, – все к некоторым, незыблемым в его представлении правам личности и браковал все, что не подходило под эту мерку». Он отдается своему нравственному служению независимо от тех реальных последствий, к которым может повести это служение и даже, пожалуй, вопреки им. «Стучу, вот, слава-те, Господи, Царица Небесная... поддерживает меня Бог-от!».



Последствием стука Якова было то, что этот стук предупреждал арестантов общей камеры о приближении начальства, но для него это было только случайным результатом его стояния «за Бога, за великого государя». Настоящий же смысл своего стучанья он полагал не в этом, оно вытекало из требований категорического морального принципа служить праву-закону.

Устойчивости положительной веры Яшки в «Бога», «великого государя», его неуклонному служению «праву-закону» соответствует устойчивость отрицания камышинского мещанина. Это сплошной отрицатель, религиозный нигилист. Как Яков отстаивает право личности на свободное самоопределение своим неугомонным стучаньем, так и камышинский мещанин отстаивает свое право быть самим собой, отстаивает своим свободным отрицанием.

«— Веры какой? – спрашивает арестанта писарь.

– Никакой.

– Как никакой? В Бога веруешь?

– Где Он, какой Бог? Ты что ли его видел?

– Как ты смеешь так отвечать? – набросился смотритель. – Я тебя, сукина сына, сгною!.. Мерзавец ты этакой!

Мещанин из Камышина слегка пожал плечами.

– Что ж? – сказал он. – Было бы за что гноить-то. Я прямо говорю... За что и сужден.

Недоумевают по поводу сплошного отрицания этого человека и сами арестанты.

– Как же, чудак, – говорит какой-то рыжеватый философ, с тузом на спине, – пра-а чудак! Ведь ежели сказываешь, к примеру: «нет», так что же есть?

– Ничего! – отрезал камышинский мещанин коротко и ясно.

“Ничего!” Выходит, что камышинский мещанин сужден, осужден, закован, сослан наконец, готов воспринять осуществление смотрительских обещаний, которые порой бывают хуже всякого приговора, вообще страждет из-за... ничего! Казалось бы, к тому, что характеризуется этим словом “ничего”, можно относиться лишь безразлично. Между тем камышинский мещанин относится к нему страстно, он является как бы адептом, подвижником чистого отрицания. Он бесстрашно исповедует свое “ничего” перед врагами этого оригинального учения» («Очерки», I, 222).

«Ничего» – его религия, столь же самобытная, несомненно и устойчивая, как и религия Якова. Очевидно, долгими муками выстраданы, в долгих исканиях выношены эти религиозные откровения. Автор находит в них «много общего». В этих своеобразных с первого взгляда столь различных и одинаково темных и диких выражениях работы народной мысли, в этих извилинах и глубинах народного религиозного сознания, действительно, «много общего». В обоих олицетворяется протест личности против посягательств на ее право свободного самоопределения, протест – своеобразный, чисто русский. В. Г. Короленко глубоко вскрывает психологию этого родного ему явления, ему посвящены прекрасные страницы в книге «Голодный год», «У казаков» и в других местах...

Любопытный тип искателя представляет собой сапожник Андрей Иванович. В великолепном рассказе «За иконой» перед читателем рисуется путешествие автора с Андреем Ивановичем. Изображаются проводы иконы, посещающей Нижний Новгород. Фигура сапожника выполнена превосходно. Андрей Иванович – «отличный сапожник и прекрасный семьянин», с «давальцами» обращается почтительно, словом, ведет жизнь, которая полагается по чину заправскому сапожнику, но временами как бы просыпается от этой своей монотонно текущей, тягучей жизни, «снимает хомут» и как бы преображается. Тогда «в нем появляется строптивый демократизм



и наклонность к отрицанию. “Давальцев” он начинал рассматривать, как своих личных врагов, духовенство обвинял в чревоугодии, полицию – что она слишком величается над народом и, кроме того, у пьяных, ночующих в части, шарит по карманам (это он испытал горестным опытом во время своего запивания). Но больше всего доставалось купцам» («Очерки», II, 180). По своему душевному складу, подвижному и неуравновешенному, а также и по демократическим тенденциям, и другим сторонам, этот искренний и милый человек несколько напоминает незабвенного героя «Разорения» Успенского – Михаила Ивановича. Чуткий и восприимчивый, с резко выраженной наклонностью к самопожертвованию, друг «простого человека» и враг «прижимки», Андрей Иванович во многом и отличается от героя Успенского. Андрей Иванович, пожалуй, даже рельефнее его, он более живое, единичное лицо, чем герой «Разоренья». Но зато Михаил Иванович полнее выразил идеологию людей своего типа: он вдохновеннее и ярче, выразительнее и последовательнее. Он так же, как и Андрей Иванович, «за правду помереть готов во всякое время», зато уже и «давальцев» ненавидит во всякое время, за «простого человека» всегда горой, всегда во власти своего красноречивого демократизма и потому искренно негодует на товарища, малодушно отступающего перед чистой публикой, со словами: «Ваш-брод, дозвольте бутень-броду...» Михаил Иванович последовательнее, но герой Короленка жизненнее, допустимее и вместе с тем сложнее. Он имеет сильный уклон в сторону религиозных запросов, не останавливается даже перед проблемами, отзывающимися «буквоедством», от которых неуклонно преданный своему делу Михаил Иванович отшатнулся бы с негодованием, как от своеобразной «прижимки», способной только утеснить простого человека и отуманить открывающееся перед ним поприще. Андрей же Иванович этим не смущается, в нем слабее власть принципа, он непосредственнее, расплывчатее, с непростительной легкомысленностью – он часто, употребляя его излюбленное выражение, «не туда гнет».

*IV.*

Ту же тревогу неудовлетворенной души, то же ищущее беспокойство о вере о правде, о Боге встречаем мы и в большей части других произведений В. Г. Короленко. Таковы рассказы: «На затмении», «Ат-Даван»; о том же говорит прелестный и характерный также и во многих других отношениях рассказ «Река играет». Тем же настроением проникнута поэзия воли и удали в увлекательном рассказе Соколинца.

«Я видел в нем, – говорит художник, – только молодую жизнь, полную энергии и силы, страстно рвущуюся на волю... Куда?

Да, куда?»

В смутном бормотании спящего бродяги ему «слышались неопределенные вздохи о чем-то...» Неясная и туманная, темная даль жизни властно притягивает к себе тоскующую душу, увлекает и манит своей загадочной глубиной, страстно хочется понять тайну этой дали, хочется заглянуть в самый кратер этой бездонной жизненной глуби... А она все уходит, то приближаясь, то снова удаляясь, порой кажется близкой и понятной и такой доступной, а в сущности всегда недосягаемо далека и всегда загадочна и очаровательна. Жизнь зовет к себе, и в страшной власти этого зова кроется для человека тайна ее смысла, разгадать которую она снова и снова стремится повсюду в своих исканиях.

В одном из лучших и наиболее цельных произведений В. Г. Короленко, в повести «Без языка», смутные брожения неудовлетворенной души уносят нескольких жителей захолустного местечка «Лозище», однодворцев Лозинских, в далекую Америку искать новой жизни: когда в самом конце повести герой Матвей Лозинский и его соотечественник интеллигентный правдоискатель Нилов подводят итог тому, что им дала новая жизнь в новой стране, читатель убеждается, что они нашли, пожалуй, много, но не то, что искали. Самое глубокое и заманчивое осталось все-таки там, впереди, освещая собой новые, вечные искания. Казалось бы, Матвей Лозинский после тяжелых злоключений нашел то, к чему стремился, но его все-таки тянет куда-то, он подумывает о родине, он не знает, чего ему хочется...



Стоя рядом со своей будущей женой на пристани Нью-Йорка, задумчиво всматриваясь в море, в подходящие из Европы пароходы, Матвей «сознавал, что вот у него есть клочок земли, есть дом, телка и корова... скоро будет жена... Но *он забыл еще что-то, и теперь это что-то плачет и тоскует в его душе*». Но назад, на родину, он не вернется, «там теперь Нилов со своими вечными исканиями». Таким образом, автор привел своего героя к пристани, а все же «что-то плачет и тоскует в его душе», напоминает о чем-то далеком и еще недостигнутом, слышатся «неопределенные вздохи о чем-то», и тайна жизни снова и снова зовет искать и искать... Глубокая задумчивость не покидает автора, с его уст не сходит грустная улыбка. Но значит ли это, что он только ищет, но ничего не находит, что поиски его ни к чему не приводят?

В рассказе «Ночью» рисуется такая картина. В спальной происходят роды, а в другой половине дома, в детской, четверо детей собрались на ночную беседу около свечи – Голован, Мордик, Маша и Шура. Няня спит, в детской тихо, но дети чувствуют, что в доме что-то происходит, они уже знают, что «у мамы скоро родится девочка»; из другой половины доносится движение, кто-то приехал, слышны голоса взрослых и, наконец, до их ушей долетает писк ребеночка. Дети заинтересовываются и, пробежав через коридор, попадают в спальню. Там они наталкиваются на двух приехавших «дядей». Один, дядя Михаил, студент медицинской академии, он известен детям как насмешливый отрицатель; они слышали «он говорит, когда человек умрет, то от него сделается порошок и человека нет вовсе». Другой – дядя Генрих; этот «говорит, что человек уходит на тот свет и смотрит оттуда и жалеет...» Дети знают, что у него несколько лет умерла жена Катя, этим они объясняют его веру. «Если из человека делается порошок, то, значит, и из Кати тоже. А он этого не хочет...» Этих-то дядей дети и находят около мамы в спальне. На во-

просы детей в объяснении прошедшего события дядя Михаил прибегает к традиционному лопуху, «под лопухом нашли», «прямо с неба на ниточке спустили». Ни та, ни другая гипотеза не удовлетворяет детской пытливости и вот бойкий Мордик рассказывает свою, которую он слышал от жида Мошки: это известная еврейская легенда об ангеле смерти и ангеле жизни; у Бога есть два ангела: один вынимает из людей душу, а другой приносит новые души с того света. Вот когда надо у кого-нибудь родиться ребенку, та женщина делается больна... Бог посылает обоих ангелов и т. д.

Эта поэтическая легенда Мошки более говорит детскому воображению, чем лопухи и ниточки, быть может, еще и потому, что Мошка верил в грезы и передал эту веру вместе с рассказом, а трезвые люди не верят в свои лопухи и ниточки, и чуткая душа ребенка всегда живо чувствует фальшь... Но все-таки Мордику хочется подкрепить мошкину правду авторитетом взрослых.

«— Что же, это все... правда? – спрашивает он, кончив рассказ.

– Все правда, мальчик, все это правда! – сказал серьезно Генрих.

Тогда Михаил, еще за минуты перед тем утверждавший, что ребят находят под лопухом, нетерпеливо повернулся на стуле.

– Не верь, Марк. Все это глупости, глупые мошкины сказки... Охота, – повернулся он к Генриху, – забивать детскую голову пустяками!

– А ты сейчас не забивал ее лопухом?

– Это не так вредно: это очевидный абсурд, от которого им отделаться легче.

– Ну, расскажи им ты, если можешь...

– Ты знаешь, что я мог бы рассказать...

– Что?

Михаил звонко засмеялся.

– Физиологию... разумеется, в популярном изложении... Надеюсь, это была бы правда...



– Напрасно надеешься...

– То есть?

– *Ты знаешь немногое, а думаешь, что знаешь все... А они чувствуют тайну и стараются облечь ее в образы. По-моему, оно ближе к истине*».

Это очень выразительные слова, и хотя сказаны они автором не от своего лица, но в них вложено художником много своего. Он напряженно и внимательно всматривается в жизнь, всматривается глубоким и долгим взглядом, неустанно доискивается смысла этой жизни, хочет разгадать ее тайну, но находит далеко не все, что ищет, узнает немногое, и не думает, что знает все. Также интеллигентный искатель повести «Без языка» нашел многое из того, что он искал, но это многое не все. И другим действующим лицам, героям других очерков и рассказов Короленка, подобно Матвею Лозинскому, «чудится еще что-то, что манило их и манит, но что это такое, они решительно не могли бы ни сказать, ни определить в собственной мысли... *Но было это глубоко, как море, и заманчиво, как дали просыпающейся жизни*...»

В жизни много глубоко таинственного и непонятного, то, что знает человек, слишком немного и слишком неполно. При этом поэзия глубокого чувства способна больше понять в жизни, более приблизиться к ее тайне, чем холодный свет гордого разума, голос опытного, объективного знания. Разум многое может, но он не всемогущ, как это кажется односторонне рационализму, разум не составляет еще всего человека, не выражает собой всего человеческого сознания, полной и цельной человеческой личности; у живого человека есть и чувство, и воля. И часто то, что недоступно разумному познанию, открывается чувству и полагается волей... И тогда гордый и сильный на своем месте разум не должен вставать у них на пути. Здесь, а также, как далее увидим, и в других произведениях, В. Г. Короленко является глубоко вдумчивым художником, апологетом цельной человеческой личности против всевозможных посягательств на нее как со стороны внешних, так все равно и внутренних идолов, обесцениваю-

щих жизнь и комкающих полноту человеческого сознания во имя обидной ясности своих претенциозных учений.

Художник не думает, что он знает все; он не проник в тайну жизни, но нечто в ней он все же уяснил себе и из этого слагается его вера, здоровая и сильная.

Вслушиваясь в основные мотивы поэзии В. Г. Короленко, вдумываясь в смысл его рассказов о людях, взыскующих праведной веры, пристально всматриваясь в своеобразную красоту его картинных изображений природы, мы везде явственно ощущаем живое дыхание Бога, вдохновляющего художника, чувствуем ласкающее тепло его идеала, обаяние его правды. Предмет религиозных вдохновений В. Г. Короленка – живая человеческая личность, его Бог, – образ и подобие человека, живет в человеке и человеком, его идеал – человечность, его поэзия – поэзия человеческой жизни и человеческой правды. Гуманитарный характер поэзии Короленко отражается на изображении как религиозных верований, так и естественных явлений. Как *Бог*, так и *природа* одинаково окрашиваются им в цвет *человеческих* представлений, одухотворяются и очеловечиваются. Он смотрит на жизнь с человеческой точки зрения, воспроизведенный им мир существует только в человеке и для человека.

Главная идея, положенная в основу художественного творчества В. Г. Короленка, та же, которую положил, как гносеологический принцип, в основу своей системы двуединой правды один из вождей идейного движения 70-х годов – «истина только для человека». В этом смысле Короленко является верным сыном своего времени, своеобразно претворившим в своем творчестве одно из основных его увлечений со всей правдой и неправдой этих увлечений...

*V.*

Человеческая личность стала заветной святыней В. Г. Короленка, обладающей в его глазах высшей нравственной ценностью; его поэзия сделалась поэзией борьбы за права этой



личности, неотъемлемые морально, но постоянно нарушаемые жизнью фактически. Везде в произведениях Короленко забота о душе, вопросы совести, искание Бога, беспокойство о вере носят явные следы вдохновляющего их морального начала – человеческой личности. Религиозные увлечения его героев всюду представляют собой идеологию человека. Боги их – образ и подобие человеческой личности. Оскорбленный человеческой неправдой «Убивец» «крест на себя наложил»; попранная человеческая личность бурно просыпается и клокочет в бессильном порыве в душе бродяги Панова после разговоров добродушного, но бестактного полковника; для «обличения» безнаказанных надругательств над личностью неукоснительно стучит и самоотверженный подвижник Яшка. «Непреложного авторитета для Яшки не существовало. Он прикидывал все к некоторым, незыблемым в его представлении, правам личности и браковал все, что не подходило под эту мерку». Нигилистическое отрицание всякой веры, выразительное «ничего» Камышинского мещанина – это страшный крик человеческого отчаяния изверившейся личности, обратившей своего Бога в ничто. Чуть просыпающаяся личность ямщика Микеши, еще робко и неуверенно делающая первые шаги на пути отвоевания своих прав, отражается в его своеобразной религии «худенького-худого Бога». Чуткая, отзывчивая, впечатлительная к чужому горю и жаждущая подвига натура Андрея Ивановича вся целиком выливается в его душевном восклицании: «За правду умереть готов во всякое время». Особенно выпукло и явственно человекообразный характер Бога чувствуется в «Сне Макара», где Бог, на суд которого попадает Макар во сне, является в образе старого Тайона, и творит свой суд старый Тайон на основании законов человеческой правды, той правды, которой нет на земле, но которая тем не менее безусловно обязательна для этой земли. Человеческая личность полагается этой правдой высшей ценностью на земле... Устами Макара в его грезах говорит проснувшаяся личность, узнавшая свои права и гневно протестующая во имя их против постоянно и безжалостно попирающей ее неправды; этот же

голос личности, борящейся за свои права, можно различить везде в произведениях Короленка; он явственно слышится в устах всех его искателей, несмотря на своеобразный покров всевозможных исторических и бытовых наслоений и специфических уродливостей. По красивому выражению Фейербаха, «испарения слез сердца сгущаются в небе фантазии в туманные образы божественных существ». Этими словами в полном согласии с общим духом творчества Короленко можно формулировать смысл религиозных исканий его героев.

Произведения В. Г. Короленка представляют собой блестящую апологию человеческой личности, – это несомненно. Но в увлечении культом личности человека возможны два уклона, два крайних преломления истинного гуманизма. Мораль свободно самоопределяющейся личности одинаково запрещает полагать что-нибудь выше самой личности, как вне ее, так и в ней самой, какое-нибудь исключительное ее содержание. Мораль эта осуждает превознесение как условий человеческого существования выше самого человека, так и особенностей личности выше ее человеческого достоинства. Как те, так и другие идолы одинаково ведут от истинного культа человека к идолопоклонству, к унижению человека. В одну сторону уклоняются те с виду гуманистические учения, которые выше личности живого человека ставят внешние человеку идолы вроде безликого человечества, общества, государства, всеобщего благоденствия, счастья абстрактного человечества, науки, вещественного безличного прогресса, целей природы и т. п.; с другой стороны, живому человеку грозят божки и идолы, свившие себе гнездо в самом его внутреннем мире. Счастье и довольство претендуют на место человеческого достоинства; польза, разум, красота, отдельные чувства и страсти со всех сторон утесняют автономную и цельную личность; до последней степени обостренные индивидуалистические течения также стремятся поставить на место всей личности какие-нибудь исключительные, обособившиеся ее моменты и настроения. Здесь ценна уже не столько самая личность, сколько ее индивидуализированные утонченные узоры, дорога не цельность и полнота живой личности, не живой человек, а исключительное содержание личности, нечто в человеке ставится здесь выше самого человека, как сверхчеловеческое. Ценна только индивидуализированная, а не всякая личность, для нее живая жизнь только подножие. Наше время знает эти увлечения крайнего индивидуализма в учениях Ницше и его предтечи Макса Штирнера. Итак, с одной стороны личность живого человека приносится в жертву всепоглощающему Молоху безликого человечества или вещественного прогресса, с другой – презрительно отдается для унавожения почвы, на которой надлежит произрастать сверхчеловеческой индивидуальности. Между этими крайними полюсами должен лавировать истинный гуманизм, чтобы не сотворить себе кумира на место человеческой личности ни вне, ни внутри ее. Ему дорог сам человек. «Человек живет, – говорит Короленко, – не для того, чтобы служить материалом для тех или других схем, и процесс жизни важен не по тем лишь конечным формулам, которыми отмечаются те или другие периоды, а и сам по себе. Дорог «человек», дорога его свобода, его возможное на земле счастье, развитие, усложнение и удовлетворение человеческих потребностей...» («Русск <ое> Бог <атство>», 1889 г., № 8, «О сложности жизни»). И если здесь, защищая живого человека от посягательства абстрактного схематизма, В. Г. Короленко огрубляет свои формулы, уравнивая человека и человеческую свободу с «счастьем, возможным на земле», «усложнением и удовлетворением человеческих потребностей», то в его художественных произведениях принцип личности как высшей и автономной моральной ценности, ставится в чистом виде вне подчинения его «счастью» и «удовлетворению потребностей». Дорог человек сам по себе, «счастье» же и «удовлетворение» – только «обстановка» и условия его существования, а потому, будучи поставлены на место самого человека, грозят сделаться идолами не менее страшными, чем всякие другие.

Но человек, как вдохновляющее начало поэзии В. Г. Короленка даже и в том более точном определении, которое мы здесь пытались ему дать, далеко, конечно, не исчерпывает

собою всей сложности мотивов художественного творчества этого писателя. Всматриваясь пристальнее в основные черты убежденной апологии человека, поскольку она сказалась в художественных произведениях Короленко, мы убеждаемся, что художника в его культе личности увлекает эта личность своим свободным самоопределением. Человек дорог В. Г. Короленко не только в положительном моменте самоутверждения, здоровой работой чести (как Яшка Панов, Макар перед «Тойоном», Соколинец, Микеша и др.), а также и в отрицательном моменте, в подвиге совести (Убивец, Игнатович, интеллигент Залесский и др.). Но при неизжитых еще влияниях ужасного прошлого, при условиях современной русской жизни, часто не менее тягостных и ужасных, русский человек, по прекрасному выражению Г. И. Успенского, – «замордован», у него нет разработки своей собственной личности, она стерта, ослаблена, дезорганизована. Русский человек подавлен и обезличен всем ходом истории, и настоящее очень мало способствует правильному развитию личности без уродливостей и болезненных уклонений и эксцессов. Человек не может быть просто самим собой, не чувствовать себя каждую минуту, как здоровый не чувствует своего здоровья; он непременно хочет быть всем, отрицая личность в других, или ничем, отказываясь от собственной личности, но в обоих случаях носится со своею личностью, как с больным местом, чувствуя тяготу он нее, как от внешнего постороннего бремени. Воистину «замордован» русский человек, и вот почему так часты у нас как заболевания чести, так и заболевания совести. Болезнь, конечно, всегда болезнь, и какова бы она ни была, ее нельзя предпочесть здоровью, больному так сладко мечтать о возможности выздоровления. Но бывают условия жизни, в которых трудно быть нравственно здоровым, бывают такие условия, в которых странно быть здоровым, порою просто стыдно жить. Имея в виду наличность таких условий, о которых так много и так хорошо писал покойный Г. И. Успенский, волей-неволей приходится с благоговейным почтением останавливаться на болезни совести. Не то болезнь чести; в сравнении с нею



болезнь совести очень почетная болезнь. Быть может, именно поэтому, рассматривая заболевания подавленной личности русского человека, В. Г. Короленко более склонен останавливаться на болезнях чести, чем на болезни совести. Аномалиям, своеобразным вздутиям и припухлостям больной чести Короленко посвятил несколько очень содержательных публицистических статей[1]. Гипертрофия чести унижет человека. Здоровая же работа совести и проповедь альтруистической морали ничем не грозит автономной личности, ничем не нарушает ее свободного самоопределения. *Самопожертвование не отрицание личности, а ее высшее самоутверждение.* Не самозванство или самовозвеличение, не моральниченье или идеальниченье утверждает личность, а свободное самопожертвование. Большей заповеди нет в законе, как душу свою положить за други своя. Если пшеничное зерно, падши на землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода. Любящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную. Христианский крест не посягает на автономность личности, но венчает ее, только мораль свободного долга и любовного самопожертвования утверждает личность во истину.

*VI.*

В рассказе «Мороз», лучшем из всего, что до сих пор написано В. Г. Короленко, перед читателем рисуется именно такое утверждающее личность самопожертвование, героический подвиг неуступчивой совести, подвиг практически бесполезный, с утилитарной точки зрения совершенно не нужный, словом, героический подвиг проснувшейся совести в чистом его виде.

[1] «Русская дуэль в последние годы». «Русское Богатство», 1897 г. № 2. «Современная самозванщина». «Русское Богат <ство>». 1896 г. № 5; «Самозванцы гражданского ведомства» Русск <ое> Бог <атство> 1896 г. № 8. «Два убийства». «Русск <ое> Бог <атство>», 1899 г. № 7 (10). Рассматривается убийство Сморгунера как жертвы «извращенных понятий о чести».

Внешняя фабула рассказа очень не сложна, но зато его внутреннее психологическое содержание глубоко и замечательно. Основной моральный мотив рассказа, органически слитый с его содержанием, производит могучее и неотразимое впечатление, настроение художника сказывается в рассказе мощным потоком все прибывающих душевных волн, властно захватывает читателя очаровательной поэзией самоотверженной любви и самой высокой красотой, красотой неподкупной, неустойчивой совести. Эти мотивы живут и дышат в рассказе, они не в речах действующих лиц, очень сдержанных и некрасноречивых, не в сентенциях автора, которых вовсе нет, а в самом рассказе, в самой его форме, в несложной фабуле, в очаровательных картинах сибирской природы, в настроениях не только людей, но, как это ни странно, и зверей, и птиц. Все пропитано человеческой поэзией совести, которой охвачен и сам автор, и эта целостность и единство создаются безыскусственно и просто силой правдивости настроения и талантливости изображения. Здесь особенно ярко и выразительно сказался излюбленный художественный прием Короленка – очеловечивать и одухотворять окружающую жизнь, населять природу миром своих настроений и переживаний, понимать ее жизнь в отражении своих чувств и дум, оживотворять и согревать ее. «Знаете, – говорит один из действующих лиц Короленка, – порой есть что-то изумительно сознательное в голосах природы... особенно, когда она грозит» («Очерки и расск <азы>». III, 149). Художник пристально всматривается в темноту жизни, подобно тому, как смотрим мы в непроглядную мглу ночи из ярко освещенной комнаты, приникнув к оконному стеклу. Глубокая, бездонная тьма ночи под творческим взглядом художника оживает и одухотворяется, богатая внутренним содержанием душа художника населяет этот дотоле чужой и неведомый мир отражением своей собственной жизни, наполняя его своей собственной музыкой, музыкой человеческой души. Различая чуть выступающие ночные тени и движущиеся темные силуэты, прислушиваясь к чуждым звукам, поэтическая душа художника озаряет этот мир своим собственным внутренним



светом, населяет его своими чувствами и мыслями, осмысливает своим человеческим смыслом и согревает теплом своего человеческого сознания. И чуждый мир, мир немой природы начинает говорить человеческим языком, неясный шепот таинственной стихии художник переводит на свой собственный человеческий язык, поэтический и красивый. Чуждая природа становится своей, родной, близкой, одухотворяется и очеловечивается. В этом очеловечении природы, в этом своеобразном художественном пантеизме, или, как окрестил его один из критиков В. Г. Короленко, г. Иванов, в этом «панкардизме», – сила огромного впечатления описаний Короленко, сила волшебного обаяния его поэзии.

Апология автономной человеческой личности, свободно утверждающей себя в добровольном самопожертвовании, требует признания свободы человеческих действий. Великий Бог, живущий в душе героев Короленко, категорический моральный императив, призывающий Яшку во имя прав человека, воплощенных им в «Боге и великом государе», неукоснительно стучать, или зовущий Игнатовича страдать и погибнуть от голоса разбуженной совести, все это требует допущения свободы. На стихийной необходимости нельзя помириться, нужна еще нравственная правда, которая несговорчива, она не всегда помещается в границах возможного и дозволенного природой и ее законами; нравственная правда не мирится с фактом необходимости, а непременно требует свободы... И Короленко отстаивает эту столь необходимую для живой человеческой личности и ее совести свободу в поэтической сказке «Необходимость». Необходимость в его понимании не исключает человеческой воли, она ею полагается, необходимость слагается из счета свободных действий; необходимы законы природы, необходимы действия естественных стихий, необходимо замерзание совести при понижении температуры на два градуса, но столь же необходимы и законы морали, столь же необходимо протестующее против принуждения силы стихий веление нравственной правды, столь же необходим стыд и покаяние разбуженной совести, приведшие

Игнатовича к самоотверженному протесту против «подлости» природы: «Пойдем ли мы направо, – говорит старый мудрец Дарну своему старому другу Пурану в сказке «Необходимость», – это будет согласно с необходимостью. Пойдем ли мы налево – это тоже будет с ней согласно. Разве ты не понял, друг Пурано, что это божество признает своими законами все то, что решит наш выбор. Необходимость не хозяин, а бездушный счетчик наших движений. Счетчик отмечает лишь то, что было. А то, что должно быть, нуждается в нашей воле для своего осуществления... Значит, предоставим необходимости заботиться о себе, как она знает. А сами выберем путь, который ведет туда, где живут наши братья». Так сочетает Короленко свободу выбора с естественной необходимостью.

*VII.*

Казалось бы, в таком понимании необходимости могучая сила стихийной жизни не должна бы быть страшна для свободы и нравственной ответственности личности. Нравственная правда должна бы устоять против посягательства на нее со стороны властных стихий жизни. Полная и цельная человеческая личность, как идеал, убежденным апологетом которого является Короленко в своем творчестве, живет в его душе и не позволяет ему мириться с действительностью, страстно и гневно возмущаясь ее посягательствами на права личности. Великий живой Бог Короленко не позволяет ему принять жизнь такой, какова она есть, принять, не спрашивая с нее никакой ответственности за обиды и страдания людей, не споря с ней, не предъявляя никаких идеальных требований и нравственных исков, ни в чем не виня ее, не оскорбляясь ничем и ни на что не негодуя. Поэт борьбы за человека, он неустанно ведет с жизнью тяжбу за права личности, напряженно ища в ее деяниях человеческого смысла, больно оскорбляясь и мучительно болея безнаказанно свершающимся в ней поруганием человека. Но встречаются у Короленка такие места и целые произведения, которые говорят как бы совершенно о другом. Есть здесь настроения, проникнутые скорбным бессилием перед страшной властью жизни, перед ее темными и бессмысленными силами, есть настроения, как бы зовущие к примиренной покорности этой жизни, к примиренному, хотя и опоэтизированному, нежно ласкающему и красивому пантеизму. Это дало повод одному из критиков Короленко, г. Новополину («В сумерках литературы и жизни»), чуть ли не все идейное содержание художественного творчества Короленко свести к этим настроениям, – «*примиряющим читателя с печальною действительностью*». Критик ссылается на рассказ «Смиренные» («Русск<ое> Бог<атство>», 1899 г., январь), не включенный автором в третью книжку «Очерков и рассказов», но выводы г. Новополина совершенно ошибочны.



В рассказе «Смиренные» перед читателем рисуется страшная картина – человек на цепи. Сумасшедший мужик Гераська миром посажен на цепь в своей избе и вот уже десятый год живет в этом нечеловеческом положении. В соседнее село приезжает дачник Бухвостов, газетный корреспондент, по самой профессии своей человек нервный, впечатлительный. Когда Бухвостов узнал от ямщика, какой смысл имеет долетевшее до его слуха «металлическое лязгание» цепи, «ему казалось, что он сейчас же должен выскочить из телеги, кого-то позвать, на кого-то накинуться, кого-то непременно обвинить и сразу, сию минуту, немедленно прекратить этот ужас... Ему казалось вообще, что он нашел или сейчас найдет виноватых, и, значит, даст исход томительному и гнетущему ощущению, болевшему в душе...» Но виновных не находится, крестьяне говорят о какой-то порче. Здесь «вина относилась на счет неведомой темной силы, на счет каких-то необыкновенных людей, которые с этой силой знаются».

Но Бухвостову надо было завинить какое-нибудь лицо, найти кого-нибудь *лично* ответственного за страшное явление, совершающееся у него перед глазами, но лично виновных не было.

«Не виновата деревня, “миром” приковавшая на цепь живого человека... Нельзя же допустить, чтобы сумасшедший рубил

людей топором. Не виноваты бабы... Не виноваты врачи – они все время толкуют земству о необходимости новых затрат. Не виновато земство – оно не может взыскать недоимок, а нужд так много... Не виноваты ни эти поля, ни перелески, ни хлеба, ни темный лес, с одной стороны все ближе подступавший к его дороге... И Бухвостов с тоской оглядывался кругом, среди этой ласковой тишины, чувствуя, что чисто деревенское «смирение» перед *этой общей невинностью* так и льется в его цепенеющую душу, и что в уме его уже готова сложиться фраза, которая, казалось, так и носится в воздухе над этими «смиренными» нивами и над спящими деревнями:

– Ничего не поделаешь!..

А между тем он чувствовал, что *вина налицо, огромная, хотя и безличная*, и это «по-прежнему не давало ему покоя, а сознание прокрадывающегося в душу смирения только доводило его до бешенства...»

Бухвостов не мирится на формуле «общей невинности», вина «огромная, хотя и безличная», не дает ему покоя, нравственное чувство не может успокоиться и возмущенно клокочет... И даже природа, властная и чарующая, столь сильно и неотразимо действующая всегда на чуткую к ее красоте душу художника, не может своими ласками усмирить негодующее сердце его героя, не может облегчить и прояснить его омраченную тяжелым впечатлением душу. «Хоть ночь была чудесная, тихая, о каких он мечтал в городской сутолоке, *такая, которая способна взять у человека все его невзгоды и заботы, усмирить тревогу в душе, покрыть всякую душевную боль дыханием своей спокойной красоты*, но он чувствовал, что даже ей не победить неопределенной тревоги, которая торчала в нем настоящей занозой...»

Почти в каждом произведении изображается поругание человека жизнью, способное до глубины души потрясти читателя, вызвать в нем чувство возмущенного негодования. Об этом говорят почти все произведения В. Г. Короленко. Обойденный жизнью человек, только во сне разгибающийся во весь свой истинно человеческий рост, рисуется художником в лице несчастного Макара («Сон Макара»); страшная драма под



шум леса разыгрывается в рассказе «Лес шумит»; неизвестно, за что человек убивает человека в рассказе «Ночь под праздник»; целая галерея униженных и изуродованных людей содержится в «В подследственном отделении»; вот глухо и незаметно заезженный жизнью «старый звонарь», человек, для которого вся жизнь «сомкнулась в угрюмую и тесную крышку колокольни»; вот «крепко обиженный людьми» и «Богом убитый» «Убивец»; вот тоскующий Соколинец, вот скорбный герой Ат-Давана, вот бродяга от роду – Панов, вот страшный «феномен», безрукий урод, изрекающий горькие парадоксы о человеческом счастье, вот человек на цепи и т. д., и т. д., все эти вольные и невольные, личные и безличные надругательства над человеческой личностью. О том же говорят и публицистические статьи В. Г. Короленко и в них он является гуманистом в наилучшем смысле слова, страстным апологетом живой и цельной человеческой личности, борцом за ее право и свободу. И здесь он скорбит об умалении личности. В. Г. Короленко протестует против «человеческих жертвоприношений» в «мультанском деле»[1], где обвиняемые вотяки оказались, как он блестяще показал, не жрецами, а жертвами, человеческими жертвами полицейского насилия и следственного произвола. О полной потери собственной личности, до желания подменить ее какой-нибудь чужой, самозванной, об умалении личности как в нечеловеческих самоунижениях, так и в столь же нечеловеческих самовозвеличениях, говорит В. Г. Короленко в «Современной самозванщине» и «Самозванцах гражданского ведомства»; извращенные понятия о чести и искажающие лик человеческий заболевания личности интересуют его в статьях: «Русская дуэль в последнее время», «Два убийства» и др.

[1] «Русское Богатство», 1894, № 11; 1895, № 6. «Мультанское жертвоприношение». «Русское Богатство», 1895, № 11. «Решение сената по мультанскому делу». «Русское Богатство», 1896. Подписано только «Вл. Кор.». «По поводу доклада священника Блинова (новые факты из области человеческих жертвоприношений)». «Русское Богатство», 1898, № 9.

Мысль и чувство художника постоянно сосредоточены около этих вопросов; он напряженно думает об унижении человека, постоянно болеет им; горьки эти думы и мучительны боления. Кто, как и чем ответит за все надругательства над человеком, за попрание личности? Человек родится свободным, но повсюду в цепях, сказал великий гуманист. «Человек создан для счастья, как птица для полета...», а он, лишенный рук, изуродованный жизнью, пресмыкается в грязи и унижении, несчастный и подавленный... Кто виноват во всем этом, кто ответит за это? Как быть?

В. Г. Короленко не мирится с печальной действительностью, он не чужд «энергичного протеста» и властных призывов к активной борьбе, но он не хочет и не может разорвать все связи с действительной жизнью настоящего, не хочет огульно осудить ее, отказаться от нее совершенно, вступив в вечно непримиримый, безысходный конфликт с этой жизнью. Короленко умеет протестовать против действительности, он расходится с ней во имя своего идеала, борется и негодует, но конфликт его не безнадежный, война – непримиримая. Не все в действительности для него безусловно скверно, не вся она и не всегда она печальна, не все в ней вызывает протест. И протест против темных сторон действительности никогда почти не принимает у Короленка форму чувства брезгливости, холодного презрения; он не уходит на неприступные, недосягаемые высоты, безнадежно и навсегда отрезанные от мира действительности, и к действительности хочет вернуться. Его идеал земной, идеал человеческий, подымаясь с земли, от человека, от слез и страданий человеческих, он к ним же хочет вернуться. «Испарения сердца», сгущаясь в небе, оседают снова на землю в поэтических грезах для облегчения и возвеличения земного бытия. Мысль и чувство художника поднимаются над землей, порою высоко, высоко, но только не выпускают из вида землю и ее интересов. В. Г. Короленко любит землю и любит живущего на ней близкого, конкретного человека, и его гуманистический идеал не может оторваться от этого, вдохновляющего его, земного человеческого идеала.



Автор *любит живого человека и верит, что жив Бог в человеке*. Не в идеале только, но реально в таком, каков он есть, со всей земной пылью и грязью... Поэтому-то жизнь не представляется Короленко такой безотрадной, сплошь выжженной пустыней, в которой нет места идеалу; он любит простой, здоровой, безыскусственной любовью жизнь, которая властно зовет к себе художника, сильная и мощная, обогащенная его впечатлениями и вдохновениями, заставляя мыслить и страдать, мучиться и радоваться. Жизнь растет и ширится, не устраняя человека с его человеческой правдой, но и не подчиняясь ей, не слушаясь и не смиряясь перед ней.

Характерно в этом отношении одно место в очерке «На пути» («Северн <ый> Вестн <ик>», 1888, февраль). В партии арестантов идет староста, бродяга Панов «Бесприютный», о котором нам приходилось говорить. На одном из этапов его встречает инспектор, который помнит Панова еще молодым человеком. Полковник и сам был тогда молод, и вот добродушному человеку захотелось поговорить со старым арестантом. «Он вспомнил себя еще молодым урядником конвойной стражи, вспомнил первую провожаемую им партию и молодого бродягу...» Старый служака с удовольствием пересматривает свою жизнь, полную тепла, довольства, удачи, он указывает бродяге на своего сынишку и, отдаваясь бессознательному, но жестокому эгоизму, хвалится перед бродягой своей удачливой жизнью. «Бесприютный стоял перед ним сгорбившись, с потемневшим лицом и с угрюмой лихорадкой во взгляде. Встреча эта заставила и его обозреть свою жизнь... Что-то смятое, спутанное, какой-то ряд годов, ничем не отмеченных, какие-то обрывки воспоминаний, отзывающиеся тупой болью..» Он что-то бормочет о мифических сестрах, ради которых он предпринимал свои одиннадцать побегов. «Он вспоминал свою жизнь и смутно чувствовал, *что жизни не было*», не было жизни, не было и личности, нет ничего в прошлом, впереди только тоска бесцельного существования, бесконечные тысячи пройденных верст, этапы, тюрьма... и пустота жизни, бесприютность. Эгоистично добродушный

полковник, по простоте своей сам того не понимая, подверг бесприютного бродягу своим ласковым разговором жестокой нравственной пытке. Молчаливый свидетель этой сцены, арестант-интеллигент Залесский, и мальчик, сын инспектора, почувствовали в настроении бродяги грозу, готовую разразиться над головой полковника. Пытка была свыше сил. Полковник ушел, а «Панов стоял, схватившись за край нары судорожно сжатыми руками и подавшись вперед. Он дышал тяжело, глаза его сверкали и губы шевелились, но слов не было слышно.

«В этот вечер староста Панов закутил».

Прошла страшная, бурная ночь. Душа бродяги всколыхнулась до самого дна, сердце заныло, заклокотало, забурлило, боль обиды жизни, тоска бесцельного существования чувствовалась остро и сильно. Тюрьма в эту ночь была свидетельницей бессильного и дикого протеста против жизни человека, над которым этой ночью совершена несправедливость. И Короленко со свойственным ему удивительным умением рисует потрясающую картину, которая может «ударить по сердцам с неведомою силой». Происходит буря в душе интеллигентного свидетеля этой сцены – Залесского, его совести задана огромная работа. «Вина налицо огромная, хотя и безличная» – за что загублен человек, с кого спрашивать за эту явную, вопиющую несправедливость, совершенную над человеком, как успокоить совесть?

На эти вопросы нет у художника прямого ответа; он в глубокой задумчивости останавливается перед этими страшными вопросами, не отворачиваясь от них, но и не находя полного, все разрешающего ответа... Измученный вопросами, Залесский отдается всеисцеляющему действию красивой и ласкающей природы, которая нашептывает ему, спящему, «слова неги и участия», нежно склоняя принять свою собственную правду, правду своего решения.

Полного, всеразрешающего ответа на мучительные вопросы Короленко не знает, как вообще не знает он всей полноты истины, всецело раскрывающей тайну жизни; но он чувствует и знает, что природа одна только «способна взять у человека все его невзгоды и заботы, усмирить тревогу в душе, покрыть всякую душевную боль дыханием своей спокойной красоты». Но и она, огромная и могучая природа, не всегда способна победить в нем душевную боль и тоску мучительных вопрошаний. Силы ее чар имеют удивительную власть над чутко воспринимающей их душой художника, но чары эти не всесильны, они не всегда могут сделать *так, чтобы ужасного вчерашнего как будто не было*.



Хотя иногда художнику представляется под обаянием этих чар, что жизнь, «покрывая всякую душевную боль дыханием своей спокойной красоты», как бы носит в себе самой элемент моральности, человечности, самими стихиями могучей природы обеспечивая торжество человеческой правды и добра. В рассказе «Мороз» автор даже как-то боится одобрить слова Сокольского, когда тот говорит, что его друг «казнил в себе подлую человеческую природу...» «Вы сказали, кажется, – *подлую* человеческую природу?» – переспрашивает он рассказчика. Слишком любит художник живую жизнь, слишком верит он в человека, в его человеческую природу, чтобы без колебаний допустить этот резкий и огульный приговор. Но как бы то ни было, все же глубоким нравственным смыслом художественного образа «романтика» Игнатовича, погибающего из протеста против совести, способной замерзать (при понижении температуры тела на два градуса), из брезгливости к оскорбляющим достоинство человека проявлениям природы, В. Г. Короленко достаточно ясно и выразительно говорит о своей неуверенности во все разрешающей и все исцеляющей силе могучей природы, о своей неуверенности в том, что великая природа, порою успокаивающая и исцеляющая, не способна посягнуть на человеческую правду, совесть, добро. Конфликт идеала и действительности, требований нравственной правды человека и условий реальной жизни самой природы разрешается здесь очень неблагоприятно для действительности и природы. В такие минуты трудно любить жизнь; нельзя любоваться природой, когда она замораживает совесть...

Наряду со столь прославленным, примиренным пантеизмом в творчестве В. Г. Короленка живет и столь же страстно заявляет о себе непримиримый идеализм, выше всего полагающий человека и его правду. Кроме того, и самый пантеизм Короленко требует более определенной квалификации, чем те огульные и одноцветные утверждения, в каких обычно Короленко называется пантеистом.

*VIII.*

Значение художественного творчества Короленко очень велико. Кроме *непосредственного* вклада в литературу, который сделал Короленко своими художественными произведениями и публицистическими статьями, его значение в истории русской литературы обнаруживается влиянием на последующих, более молодых писателей, и прежде всего на Максима Горького.

О значении Короленко в его литературной судьбе сам Максим Горький в своей автобиографии[1] вот что говорит: «В 1893–1894 гг. я познакомился с В. Г. Короленко, которому обязан тем, что попал в большую литературу. Он очень много сделал для меня, многое указал, многому научил». «Напишите об этом, непременно напишите, – пишет Горький в письме к г. Городецкому: – его, Горького, учил писать Короленко, а если Горький мало усвоил от Короленко, в этом виноват он, Горький». Но, на самом деле, Горький, как художник, немало усвоил от своего четвертого учителя[2]. Он усвоил от Короленко основной его художественный прием, мастерское уменье оживотворять мертвую природу, одухотворять и очеловечивать ее. Прием этот Горький развил и индивидуализировал, но исходным пунктом, сознательным или бессознательным,

[1] «Семья», 1899, № 35.

[2] Первым, как известно, он называет солдата – повара Смураго, вторым адвоката Ланина, третьим – человека «вне общества» Калюжного и четвертого В. Г. Короленко.



первоначальным образцом послужило, надо думать, художественное творчество Короленко. И трудно сказать, кто ушел в этом отношении дальше – учитель или ученик. У обоих картины могучей и красивой природы обильно напоены тончайшими ароматами человеческой души, сочно пропитаны яркими красками душевных переживаний, согреты и освещены теплом и светом человеческого сознания. Природа у обоих художников рисуется живой, говорящей, понятной, она грустит и радуется, грозит и жалуется, смеется и плачет, стонет и негодует, бунтует и смиряется. Природа для них близкая, родная душа, понятная и чуткая. Учителю более близка далекая Сибирь, откуда он вывез свои поэтические вдохновения, ученик исходил всю матушку Россию европейскую, и ее невеселые картины наложили неизгладимую печать на его поэзию. У Короленко вы найдете прекрасные картины ледохода на сибирских реках, задумчиво грустные виды суровой сибирской природы, поэзию ее морозов и снегов, одинокие берега Лены, тайгу и степь. Горький любит больше всего море, вольное степное раздолье. Море изображает он во всех видах. Великолепными морскими пейзажами начинаются большинство рассказов Горького: «Мальва», «Макар Чудра», «Песня о соколе» и т. п. В нескольких красивых метафорах художник с удивительной экономией формы фиксировал выразительные моменты жизни моря, этого как бы живого, родного и близкого ему существа: «Море смеялось», «Море дремлет», «Море ластится к берегу»... Его поэзия может соперничать с живописью Айвазовского. Прекрасные картины морского берега, которыми открывается рассказ «Мальва», стоит великолепного эскиза Короленко «Река играет». Мы жалеем, что из опасения неумеренно увеличить размеры статьи нам не придется здесь сделать характеристику художников параллельными выдержками из их произведений.

Короленко также передал Горькому смелость размаха художественной кисти, создающего грандиозные картины большого образца. Характерно для Короленко в этом отношении то место из повести «Без языка», где яркими и сочными

красками рисуется величественный вид Нью-Йорка, как он открывается приближающимся путешественникам, или еще значительнее великолепное большое полотно Ниагары.

«Было еще темно, поезд как-то робко вползал на мост, висевший над клубящейся далеко быстрой рекой. Мост вздрагивал и напрягался под тяжестью, как туго натянутая струна, а другой такой же мост, кинутый с берега на берег, на страшной высоте, казался тонкой полоской кружева, сквозившей во мгле. Внизу шумело пенистое течение реки, и на скалах дремали здания города, а над ними из камней струилась и падала книзу вода тонкими белыми лентами. Дальше пена реки сливалась с беловатым туманом, который клубился и волновался точно в гигантском котле, закрывая зрелище самого водопада. Только глухой шум, неустанный, ровный и какой-то безнадежный, рвался оттуда, наполняя трепетом и дрожанием сырой воздух мглистой ночи. Будто бы в тумане ворочалось и клокотало что-то огромное и глухо стонало, жалуясь, что нет ему-то покоя от века и до века.

Поезд продолжал боязливо ползти над бездной, мост все напрягался и вздрагивал, туман клубился, как дым огромного пожара, и, поднимаясь к небу, сливался там с грядой дальних облаков. Потом вагон пошел спокойно, под вагоном зазвучала твердая земля, поезд сошел с моста и потянулся, прибавляя ход, вдоль берега. Тогда стало вдруг светлее из-за облака, которое стояло над всем пространством огромного водопада, приглушая его грохот, – выглянула луна, и водопад оставался сзади, а под водопадом все стояла мглистая туча, соединявшая небо и землю... Казалось, какое-то летучее чудовище припало в этом месте к реке и впилось в нее среди ночи, и ворчит, и роется, и клокочет»...

Близкая духовная связь, кровное родство Горького с Короленко замечается также в отношении идейного содержания их творческой работы, хотя это, как видим далее, не исключает самых существенных различий между ними. У Короленко же, быть может, первоначально вдохновлялся Горький в своем правдоискательском настроении. Напряженные, активные искания смысла жизни, искания Бога, жажда воли и беспокойная, куда-то зовущая тоска, тоска по настоящей правде, по настоящей жизни всюду слышится в произведениях Горького, как и Короленко. Тип мятежно тоскующей, возмущенной несправедливостью жизни, недовольной и активно протестующей личности, столь общий всем произведениям Горького, как из босяцкой, так и из всякой другой жизни, в основных своих чертах был уже фиксирован Короленко и фиксирован тоньше, изящнее. «Тип протестующего, униженного, – писал еще в 1887 г. Мережковский о Короленке, – преследует молодого беллетриста». Яркие художественные образы Соколинца, Тибурция, бродяги-Панова, сапожника Андрея Ивановича, Камышинского мещанина, феномена и др., многое предвосхищают в Челкаше, Кувалде, Коновалове, сапожнике Гришке Орлове, Безруком («Тоска»). У Короленко уже мы находим столь излюбленную героями Горького «линию». «Такая линия... каждому человеку своя линия назначена, из своей линии, как ни тянись, не вытянешься»... так говорит Бесприютный «На пути», это очень напоминает фаталистические рассуждения горьковских героев о линии и планиде, Коновалова, Безрукова (в «Тоске») и др.



Но Горький не усвоил в полной мере у своего учителя последовательно и неуклонно проведенной через всю литературную деятельность Короленко апологии человека и человечности. Конечно, и в произведениях Горького мы встречаемся с увлеченной защитой прав индивидуальности; конфликт этой индивидуальности с общественной средой, с общим строем жизни, – доминирующий мотив в поэзии Горького. Но его странная апология гармонической индивидуальности, имеющая, как много раз указывалось, близкое, сознательное или бессознательное, родство с сверхчеловеческим индивидуализмом Ницше, в увлечении своем достигает крайнего гиперболического развития основных принципов. Культ индивидуального в личности у Горького вплоть подходит к тем крутым и темным обрывам крайнего индивидуализма, где он допускает на алтаре своего бога даже и челове-

ческие жертвы. «Некоторые, – говорит “читатель” Горького, эта воплощенная совесть писателя, – смело ищут чего-то, что, окрыляя ум, восстановило бы веру людей в самих себя. Часто идут не в ту сторону, где хранится вечное, объединяющее людей, где живет Бог... Те, которые ошибаются в путях к истине – погибнут! Пускай, не нужно им мешать, не стоит их жалеть – людей много! Важно стремление, важно желание души найти Бога, и если в жизни будут души, охваченные стремлением к Богу, Он будет с ними и оживит их, ибо Он есть бесконечное стремление к совершенству»...[1] Гуманист-апологет живого человека Короленко не может не жалеть людей, отдаваемых в жертву неведомому богу, выше живого человека поставленному, – «бесконечному стремлению к совершенствованию». «Человек живет, – говорит он, – не для того, чтобы служить материалом для тех или других схем... а и сам по себе. Дорог “человек”, дорога его свобода, его возможное на земле счастие»... Горький в своем индивидуализме готов посягнуть на самого человека, выше самого человека от ставит силу и красоту. Короленко с его гуманизмом, чтущем личность как высшую святыню, дорог человек сам по себе. Но только сам человек не может быть подменен его счастьем и удовлетворением потребностей, сам человек не в счастьи, а в человеческом достоинстве, и здесь у Короленко чувствуется сознательный или бессознательный уклон в сторону эвдемонического идеала. У Горького гораздо более значительный уклон в другую сторону от истинного гуманистического культа свободно самоопределяющейся живой человеческой личности. «Не в счастьи смысл жизни, – говорит тот же “Читатель”, – и довольством собой не будет удовлетворен человек, – он все же выше этого. *Смысл жизни в красоте и силе стремления к целям*, и нужно, чтобы каждый момент бытия имел свою высокую цель»[2]. Творческое начало красоты и силы признается им высшей ценностью. Его ув-

[1] Рассказы М. Горького, т. III (1900 г., стр. 246).
[2] III том, стр. 254. Курсив мой.



леченное и восторженное воспроизведение красивой и мощной гармонической индивидуальности в образах Промотова в «Проходимце», «Челкаша», «Мальвы», «Вареньки Олесовой», Кузьки в «Тоске» достаточно выразительно говорят об этом. Еще ярче и определеннее говорят о культе красивой мощи, сильной и гармонически смелой индивидуальности сказочные образы в рассказах «Макар Чудра», «Старуха Изергиль», «Хан и его сын» и др. Даже прекрасный образ Сокола, поднявшегося высоко в небо, увлекает художника прежде всего очаровательной красотой своего полета; и аморальный соколиный полет, если так можно выразиться, вызывает у художника столь же сильное восхищение, как и моральный. «Благодаря этой чувствительности к красоте силы, в чем бы она ни проявлялась, – пишет Н. К. Михайловский, – г. Горький и сам стоит, и читателей своих держит на некотором распутьи»[1]... Н. К. Михайловский очень верно указал в творчестве Горького культ «*красоты силы*» независимо от ее нравственных свойств. «Это сильно, прежде всего сильно, а потому морально и хорошо», – говорит действующее лицо в «Ошибке». Но сила, так же как и «красота, – говорит Н. К. Михайловский, – есть нечто в роде великолепной крышки, покрывающей сосуды с самым разнообразным целебным и ядовитым, чистым и грязным содержанием»[2]. У Короленко эта великолепная крышка занимает свое второе, подчиненное место; автономность нравственной ценности живой человеческой личности выдержана им в несравненно большей чистоте и последовательности. Он чужд своеобразного горьковского художественного аморализма, полагающего красивую силу и сильную красоту гармонической, везде, и в добром, и в злом, остающейся самой собой индивидуальности, – аморализма, все позволяющего ради могучего творческого начала жизни, отрицающего долг и нравственную обязанность. У Короленко страстная любовь к природе, обаяние ее

[1] «Русское Богатство», 1902, т.2. «Литература и жизнь», стр. 175.
[2] Там же, стр. 174.

красоты и силы не парализует морального начала, примата нравственной воли, а, напротив, находится под ее постоянным контролем и авторитетом, потому что в нем заключено самое высшее и ценное в человеке, божественное начало человеческой личности. Бог, как высшая правда земли.

*IX.*

Из наших художников-классиков В. Г. Короленко больше всего напоминает Тургенева. Кроме внешнего сходства, их сближает и роднит заметная общность настроений, ласковая, но грустная улыбка, неопределенный задумчивый взор, устремленный куда-то в темную неясную даль, куда уходит быстро текущая, изменчивая и непреклонная в своих решениях жизнь, унося с собой наши боли и радости, увлечения и ошибки. Тихая скорбь остается в душе читателя, скорбь о жизни прекрасной и могучей, но быстро уходящей и бессильной ответить на полноту нравственных запросов человека и его правды. Бренность и преходимость навевает безотчетную, тяжелую грусть, а нравственное существо человека требует вечности. «Природа неотразима; ей спешить нечего и рано или поздно она возьмет свое. Бессознательно и неуклонно, покорная законам, она не знает искусства, как не знает свободы, как не знает добра: от века движущаяся, от века преходящая, она не терпит ничего бессмертного, ничего неизменного... Человек ее дитя; но человеческое – искусственное – ей враждебно именно потому, что он силится быть неизменным и бессмертным. Человек дитя природы: но она всеобщая мать и у ней нет предпочтений: все, что существует в ее лоне, возникло только за счет другого и должно в свое время уступить место другому – она создает, разрушая, и ей все равно: что она создает, что она разрушает – лишь бы не переводилась жизнь, лишь бы смерть не теряла прав своих...»[1]

То же возмущение или только задумчивая грусть, вызывае-

[1] Сочинения И. С. Тургенева (изд. 1880 г.), т. VIII. «Довольно», стр. 55.



мая сознанием конечности и случайности нашего существования, то же сдержанное, еще более, чем у Тургенева, сдержанное, но тем не менее несомненное требование вечности, вытекающее из моральных побуждений, чувствуется и в творчестве Короленка. Вот, например, как в неоконченном рассказе «С двух сторон» («О двух настроениях») рассказчик Гаврилов высказывается на этот счет:

«Как вы думаете, если бы наука доказала нам, что наша планета состарилась, смертельно заболела, кашляет и умирает, и что человечеству остается прожить в ней не более каких-нибудь... ну, скажем, трех тысяч лет? По-видимому, не все ли равно вам? А между тем, наверное, вам было бы очень грустно, и я полагаю, что это печальное обстоятельство стало бы фигурировать в газетах как причина многих сумасшествий и самоубийств. Это доказывает, конечно, старую истину: *нам мало жить непосредственною жизнью, в своем личном существовании, нам необходимо чувствовать звено, связанное с чем-то более возвышенным, более постоянным и прочным*. Это чувство составляет содержание веры. Формы могут меняться и меняться постоянно, но когда исчезнет самое содержание, когда отдельная жизнь представляется жалкой случайностью, когда все, как для меня в то время[1], сводится, наконец, к комку грязи, которым замыкается весь Божий мир, тогда и моя собственная жизнь теряет цену и меркнет»[2].

Смысл жизни полагается здесь в вечности, но в какой-то *относительной вечности*. «Мало жить непосредственной жизнью», хочется связать свое преходящее существование с чем-то более возвышенным, более постоянным и прочным».

Знай, для любви и счастья мне нужно бессмертье.
Вечности счастие просит, вечности требует жизнь...
Эта тяжелая мысль над душой тяготеет,
Сердце грызет, как змея, отравляет блаженство.

[1] Рассказчик переживал тогда период увлечения материализмом, столь характерный для юношей 60-х гг.

[2] «Русская Мысль», 1888, № 12, стр. 245.

Кроме этих разговоров его героя о нравственной необходимости хотя бы относительной вечности, кроме особенного интереса В. Г. Короленка к религиозным исканиям все разрешающей истины, кроме хотя сдержанного, но серьезного, глубокого, вдумчивого отношения к тайне жизни, общая картина жизни, нарисованная художником в его произведениях, оставляет такое впечатление, что полная правда на земле неосуществима, полное восстановление личности в ее правах невозможно. В погибших уже жертвах жизни она поругана невозвратимо. Но если нет полной и безусловной правды, если нельзя раскрыть весь смысл жизни, «глубокий как море, и заманчивый как дали просыпающейся жизни», если уж человек не создан для счастья, как птица для полета, если невозможна жизнь, в настоящем по крайней мере, без приношения человеческих жертв, людей на цепи, людей без солнца и света, феноменов без рук, то все же и в этом преходящем и бренном существовании еще очень возможно любить человека и делать ему возможное на земле добро. Это возвышает жизнь, осмысливает и согревает ее любовным теплом, это украшает жизнь истинно человеческой красотой, нравственной красотой сознательного служения человеку. И здесь Короленко напоминает Тургенева.

В. Г. Короленко не закрывает глаза на ужасы жизни, не прячет голову под крыло близорукого оптимизма, он не боится жизни, а любит ее и любуется ею. Он видит в ней глубокие, бездонные омуты и грозные неприступные обрывы, видит давящие человека громады, чувствует их тяжесть, видит и голые, безжизненные, холодные скалы и далекие вершины, озаренные золотыми лучами восходящего солнца, видит впереди огни, но любит, более всего любит настоящую, непосредственную жизнь, любит эту близкую действительность живого близкого человека, и умеет находить в нем свои хорошие стороны.

Все это дает ему силы жить и работать...

# Глеб Успенский о заболевании личности русского человека[1]

*<I.>*

Полный и цельный человек, выпрямленный во весь свой истинно-человеческий рост, человеческое существо как самодавлеющее нравственное начало, исполненное величайшей гармонии и совершеннейшей красоты, – вот тот идеал, который рисуется исстрадавшейся, намучившейся душе Г. И. Успенского в его мечтаниях о том, «как жить свято», об иной, лучшей жизни, праведной, справедливой и радостной. Человек, выпрямленный во всю свою естественную ширь, в натуральную величину гармонии, красоты и силы своего человеческого совершенства, повсюду грезится Успенскому в его писаниях и скитаниях, в его терзаниях и болениях; здесь лежит вдохновляющее Успенского идеальное начало его миросозерцания. Художника вдохновляет в его творчестве «огромная красота *человеческого* существа», ощущение счастья быть *человеком*. Под обаянием этих вдохновенных мечтаний о выпрямленном человеке, в виду властно влекущей гармонии человеческого существа «радостно возни-

[1] Настоящая статья, взятая из «Русского Богатства» за 1904 г., № 1 и 2, в некоторой части своей представляет более обстоятельную разработку и дальнейшее развитие мыслей, высказанных уже в моем очерке об Успенском в книге «Два очерка об Успенском и Достоевском». СПб., 1901.

кает в душе» «желание выпрямить, высвободить искалеченного теперешнего человека». Гармонический человек – это Бог Успенского. Бог-человек всецело овладевает его сознанием, не оставляя ему возможности сотворить себе кумира из чего-нибудь внешнего, постороннего, чуждого человеку. Свободная гармония человеческого существа, то совершенство человека, «которое дает чуять Венера Милосская», заключает в себе все истинно великое, о чем только может мечтать «искалеченный теперешний человек», всю истину, все добро, всю красоту человеческого существования, потому что ничего для него не может быть выше, величественнее, нравственнее и прекраснее человека. Человек – это высшая правда земли. Писания Успенского – неугомонная забота о человеке, трепетно-страстное, мучительное и неусыпное искание гармонической человечности, неугасимая мечта о выпрямленном человеке, *о всечеловеке*. Поэзия Успенского – это поэзия «красоты живого человека», человеческой гармонии, поэзия «*радости жить на свете* и видеть живого человека». Она вся проникнута высшей красотой, «красотой, выпрямляющей душу и говорящей измученному человеку: “не робей”», той красотой, под впечатлением которой «начинаешь видеть солнце, радоваться, что оно светит и греет».

Таков в самых общих чертах идеал Успенского, центр тяжести всех его волнений и терзаний. В другом месте мы пытались подробнее выяснить основы правды Успенского, показать идеальные начала его творчества, вскрыть «художественно-психологическое a priori этого творчества»[1]. Здесь наша задача, как увидит далее читатель, гораздо уже, ограниченнее.

Мечтая о выпрямленном во весь свой естественный, истинно-человеческий рост человеке, об удивительном совершенстве и чарующей прелести человеческого существа, постигая «*радость жить на свете и видеть живого человека*», Успенский глубоко проникает также в действительность,

[1] См. книгу «Два очерка об Успенском и Достоевском».



комкающую и уродующую прекрасное человеческое существо; изумительно тонко изображает он страшную власть действительности над человеком. Он вскрывает силу этой власти, вырезает тонким острием своего художественного скальпеля глубокие слои реальных человеческих отношений, внимательно всматриваясь в ужасы «омрачительных впечатлений», наносимых на русского человека русской жизнью, бережно ощупывая те глубокие раны, гнойные язвы и тяжелые вывихи, которые несет с собой эта жизнь «переходного времени», ставшего, по позднейшему признанию самого Г. И. Успенского, «в последние тридцать лет как бы обычным образом жизни»[1]. В этом водовороте «новых времен, новых забот», в анализе этого хронически-переходного времени русской жизни тонко впечатлительный художник добывает свои социологические обобщения. Будучи идеологом человека, страстно убежденным апологетом полноты и цельности живой личности, Успенский, как художник, является в то же время и историком переходного периода русской жизни, и социологом, изучающим действительность социальных отношений[2]. Стремясь понять и объяснить исторически данную наличность общественных отношений своего времени, Успенский приходит к значительным выводам социологического характера.

Здесь на первом месте следовало бы поставить знаменитую теорию власти земли, но на ней мы в настоящее время не будем останавливаться: и в видах ее особенной известности, и в видах того, что это пришлось уже сделать в другом месте[3]. Художественные обобщения изучения социальной жизни у Гл. Успенского не ограничиваются одной толь-

[1] Предисловие к «Очеркам переходного времени» III-го тома.

[2] Как художественный историк переходного времени русской общественности, Успенский имеет достойного себе соперника только в лице Салтыкова; как художник-социолог, он имеет много точек соприкосновения с Н. К. Михайловским, влияние которого чувствуется во многих произведениях Успенского.

[3] «Два очерка...», гл. V.

ко теорией власти земли. На ряду с этой властью Успенский отмечает и в укладе крестьянской жизни, и в строе общественных отношений города также и власть денег, власть рубля, «купона», неведомых и темных сил, воплощающихся то «в виде питательной книжки чеков», то в виде простого требования денег, «раскладки» во имя каких-то таинственных, чуждых и далеких требований. «Вдруг, неведомо откуда и как, налетит на человека полтинник, рубль – и спасет его от беды, или тоже вдруг налетит, завертит, исковеркает, изуродует, обезличит»... Вообще в произведениях Успенского мы находим изумительно тонкий анализ власти стихийных начал социальной жизни, власти неведомых бессознательно-темных сил и безличных экономических отношений. Эта стихийная необходимость, которую вскрывает Успенский, главным образом, с ее психологической стороны, – неразгаданная и еще непонятая в своей причинной закономерности, пугает какой-то внезапностью, представляясь сплошь нелепой и дикой случайностью.

Вероятно, эти элементы творчества Успенского в связи с теорией власти земли дали повод некоторым писателям говорить об экономическом материализме Успенского. Автор небольшой заметки об Успенском в «Галерее писателей», изданной г. Скирмунтом, между прочим, пишет: «объясняя весь строй деревни и все миросозерцание крестьянина с экономической точки зрения и вообще придавая экономическому фактору громадное значение в судьбе человечества, Успенский является до известной степени предтечей теоретиков экономического понимания истории»[1]. О том же еще раньше в журнале «Начало» по поводу очерка Успенского «Не суйся» писал г. Богучарский. «В этом очерке Успенский, – читаем мы здесь, – с удивительным проникновением в самые глубокие тайники земледельца понял своим *художественным чутьем* коренную зависимость социальной психики от экономических условий, на которых она вырастает, и с необыкновенной

[1] «Галерея русских писателей», стр. 358.



ясностью проследил ее на всех больших и малых явлениях, из которых складывается повседневная жизнь “пахаря”»[1].

Надо слишком упростить и даже прямо исказить своеобразные мысли Успенского, чтобы подогнать их под формулы экономического материализма, исчерпать их указанием «зависимости социальной психики от экономических условий». «Сам Успенский, – замечает по этому поводу Н. К. Михайловский, – объяснял мужицкую психику не экономическими условиями, – по крайней мере, не ими на первом месте. Он говорит в том же очерке «Не суйся»: «При этом, во-первых, я должен был корнем этих влияний признать природу. С ней человек делает дело, непосредственно от нее зависит». И, например, дождь и бездождие, на который указывает далее Успенский, имеют, конечно, «очень важные экономические последствия, но сами-то по себе не суть экономические явления». Правда, сторонники экономического материализма, пожалуй, могли бы в богатом арсенале основных формулировок, различно трактующих значение экономического фактора, найти такие, которые также ставят социальную психику в большую или меньшую зависимость от природы: т.-е. и у них, как и у Гл. Успенского, экономические условия, пожалуй, окажутся не на первом месте. Не говоря уже о позднейших сторонниках экономического материализма, – о русских и говорить нечего, – они в сфере теории материалистического понимания истории едва ли что прибавили своего, – в трудах самих творцов теории замечается некоторый уклон в сторону расширения основных определений. Постепенно видоизменяя свои формулировки, Маркс и особенно Энгельс вводили в них все новое и новое содержание. Уже в III-ем томе Капитала Маркс говорит, что «экономическая основа – основа по главным условиям – вследствие бесчисленных эмпирических обстоятельств, естественных условий, отношения рас, исторических влияний, действующих извне и т. д., может проявлять бесконечные вариации и степени, понять которые

[1] Курсив г. Богучарского. «Начало». 1869, № 3, стр. 89–90.

можно только при анализе этих эмпирических условий». Еще более дополнений, осложняющих прежнюю определенность теории, вводит Энгельс, главным образом в письмах Конраду Шмиту и Мерингу, где к экономическим отношениям причисляются также и географические условия, и даже вообще «окружающая извне общественную форму среда». Таким образом, при желании раздвинуть рамки экономического материализма довольно легко открыть дверь в сторону хотя бы только непосредственного влияния естественных условий на психику социальных отношений. Но, в конце концов, такая тенденция в определении экономического материализма, с одной стороны, совершенно обесцвечивает самую теорию, делая ее мало содержательной и водянистой, с другой – лишает сколько-нибудь значительного смысла и сопоставления социологических обобщений художественного творчества Успенского с конечными выводами этой теории. Конечно, при некоторых усилиях, с помощью обесцвечивающего абстрагирования, урезывания и разжижения, творческую работу художественной мысли Успенского может быть и удастся вогнать в те или другие формулы экономического материализма, но тогда из нее выпадет как раз то, что делает его творчество индивидуальным и оригинальным, выпадет все своеобразие его социальной мысли и останется только бледный и бескровный остов одностороннего и насильственно сделанного отвлечения, одинаково чуждый как яркой и самобытной личности творцов экономического материализма, так и художественному гению Успенского. Живая, трепетно-бьющаяся мысль художника утратит всю свою непосредственность, сочность и утонченность. Истолковать таким образом социологические элементы художественного творчества Успенского значит почти совершенно просмотреть их.

Уродующая прекрасное и чистое естество человека, действительность русской жизни поражает Успенского прежде всего своей неожиданностью, нелепой бестолковщиной и вздорной сумятицей неведомо откуда народившихся, вдруг нахлынувших явлений. Всевластный, «всесокрушающий рус-



ский случай» – вот главный действующий здесь фактор. Человека в его общественных и частных отношениях со всех сторон омывает «река случайностей жизни». «Комедия случайностей с той минуты, как неразборчивая, грубая рука ее начинает рвать живое тело (тоже по недоразумению), с этой минуты шутовская комедия превращается в глубокую драму. *Сила случая*, дающая себя знать так больно, ясно доказывает свои громадные размеры, заставляя жаться от нее подальше, беречься, чтобы сильная и бестолково действующая рука ее не достала, не дохватила. И вот человек съеживается, забивается в угол»[1]. Эта страшная по своей огромной, угрожающей силе случайность в человеческой жизни делает нашу повседневную, будничную жизнь ужасной; из-под надоевшего всем и всем примелькавшегося невзрачного серенького облика ежедневных людских отношений зловеще выглядывает мертвящая, гнетущая тоска. «Оскудение духовной жизни до такой степени велико вообще, что иногда не только отказываешься дать объяснение существованию всевозможных лиц, прикосновенных ко всевозможным учреждениям, но не можешь объяснить и резона для собственного существования. Живешь, глядишь, и не знаешь – зачем все это, надобно ли это, из-за чего, наконец, на человечество навалилась такая масса необузданной скуки и почему такое мертвое молчание»[2]. При чтении таких типических, в этом смысле, рассказов Успенского, как «С человеком тихо!» и очень многих других подобных же произведений («Не случись», «Мишаньки», «Из деревенского дневника», «Новые времена, новые заботы»; также и в «Нравах Растеряевой улицы», и в «Разорении», и в «Очерках переходного времени» и многих других) читателя временами охватывает ужас обыденной жизни, испуг перед жизнью; в этих повседневных житейских отношениях чувствуется что-то грозное, зловещее. Временами этот испуг перед дикостью жизни человека смягчается и ос-

[1] Т. I, стр. 514–515.
[2] Т. II, стр. 436–437.

ложняется у художника его свежим, веселым юмором, изредка перемежается просветленной и радостной улыбкой от счастливого выпрямляющего душу сознания всеразрешающей красоты гармонического человеческого существа, «радости жить на свете и видеть живого человека». А затем снова выпрямленная душа сгибается под страшной тяжестью ужасных впечатлений, наносимых на нее русской жизнью, сознание омрачается изнуряющими видениями, улыбка становится горькой, нерадостной, юмор слышится реже, фон рассказа темнеет, все чаще и выразительнее сказывается испуг перед жизнью. Типично в этом отношении оканчивается один рассказ из серии «Бог грехам терпит» – «С человеком – тихо!». «И стоит дьявольская тоска. – Солонина “достигла” 20 к. – неизвестно отчего. Батюшка сидит дома и думает об улучшении быта – неизвестно с чего. В волости «наказывают» Ивана Родионова – неизвестно за что. Урядник едет рысью – «неизвестно куда и зачем»... Неизвестно зачем прилетела птица под окно... Солнце светит... Солонина «достигает»... И становится, «неизвестно отчего», «страшно»... Эта пугающая бессмыслица обыденной жизни, грозная власть случая в строе людских отношений, стихийность, растительность, зоологичность прекрасно вскрыты в произведениях Успенского; в этом отношении многие из современных художников бессмыслицы и скуки жизни являются только его продолжателями. В особенном родстве с Успенским здесь находится Чехов, с гениальной мощью художественности вскрывший в своих произведениях «власть обыденщины», власть случая[1].

Все делается вдруг, неизвестно с чего, неведомо для чего и зачем, все неожиданно, бессвязно и непонятно, вся эта неурядица жизни гнетет и давит своей беспросветной бессмыслицей. Успенский раскрывает смысл этих давлений со своей центральной точки зрения, *с точки зрения личного начала*. Случайность, стихийность и бессознательность в общественном процессе освещается в общей картине жизни, рисуемой Успенским в его произведениях, как элементы, отрицающие сознательное проявление личного начала, враждебные личности, давящие на нее всей тяжестью своей принудительной и чуждой личности необходимости, *своей безличностью*.

[1] См. мою книгу «Очерки о Чехове», а также статью о «Вишневом саде» в настоящем сборнике.



Личность сталкивается лицом к лицу с напирающим на нее отовсюду и обезличивающим ее стихийным потоком внешней и посторонней ей необходимости; окруженная «рекой случайностей жизни», она борется за свою индивидуальность, за право свободного самоопределения, за право сознательного властвования над естественным порядком вещей. Но далеко не всегда личность выдерживает этот напор, чаще падает жертвой его, утопая в коверкающем ее потоке неожиданностей и случайностей, обезличивается и погибает. Внушительную картину этого ослабления личности, ее уродливостей и заболеваний представляет собой переходное время русской жизни, ставшее волей судеб хроническим нашим недугом, обычным образом жизни. И Успенский с глубоким и напряженным вниманием прослеживает в большей части своих произведений эту *обезличивающую тенденцию общественного процесса в русской жизни*.

Этот опустошающий личность процесс совершается во всех сферах русской жизни, повсюду русский человек до потери сознания запуган, раздавлен непонятным, чуждым ему и угнетающим его безличным неумолимым процессом общественных отношений, в укладе крестьянской жизни, так же как и в городе, в земледельческом строе жизни, под вековой властью земли, так же как и в сферах, охваченных все растущей властью «купона». «С человеком – тихо», тихо – в темных захолустьях «Растеряевой улицы», и среди «разорения» старого уклада провинциальной жизни, разлагающегося под натиском «новых времен – новых забот»; тихо – с деревенским обывателем на лоне крестьянского житья-бытья, вблизи лесной, зоологической правды и гармонии «земледельческих идеалов», созданных исконной властью земли; «тише воды, ниже травы» живет иной интеллигентный обыватель,

и даже в сферах высших проявлений интеллигентной жизни личность так же, чаще всего, обессилена, скомкана и напугана, живая душа омертвела, анестезировалась, сознательное начало атрофировалось. Всюду господствует растерянность, чужое веление, постороннее внушение, внезапный случай, неожиданный приказ, – вообще *не своя воля*. Так и живет русский человек, не ощущая своей личности, «без своей воли», повинуясь чужому внушению, постороннему, Бог весть откуда *вдруг* явившемуся, велению.

В очерках «Из деревенского дневника» Успенский живописует обезличивающую тенденцию социального процесса в сфере общественных отношений села Слепого-Литвина.

«Каким-то тяжелым клубом свернулись все разнообразные отрасли общественной службы в сознании крестьянина, и, не распутывая этого клубка (так как распутать его почти невозможно), крестьянин определил его одним словом – «деньги». Вся куча повелительных наклонений низвергается в деревенскую глушь в виде простого требования денег и вообще каких-нибудь материальных расходов, но денег, денег главным образом... Всякая, самая благороднейшая мысль, направленная на общую пользу, откуда бы она ни шла, дойдя до деревни, превращается в простое требование денег. Проекты “оздоровления”, “образования”, “поднятия народной нравственности”, “оживления народа”, словом, – всякая *благая*[1] мысль, как только начала приводиться в исполнение, непременно начинается в каком-нибудь Слепом-Литвине прямо с “взносов”. В Петербурге, в губернском городе, в уездном – идут разговоры, проекты, доказательства, прения; слышны разные, бесспорно умные слова: “развитие”, “улучшение”; а в Слепом-Литвине, во имя этих прекрасных проектов и слов, происходит только *раскладка*[2]. Из таких слов, как: “образование”, “развитие”, “улучшение”, в Слепом-Литвине, неведомо каким образом, образуются совершенно другие и всегда грустные слова: “по гривеннику», «по двугривенному”, “по полтине”»[1]...

[1] Курсив Успенского.

[2] Курсив автора. И далее везде в выдержках оговаривается только курсив подлинника, мой же не оговаривается.



И, хотя всякое веление, всякое начинание, переходя в народную среду, выражается прежде всего «в простом требовании денег», но психологической почвой для возращения этого явления служит все то же бессилие и напуганность личности в «замордованном русском человеке», как метко называет в другом месте один из героев Успенского эту постоянную подчиненность русского человека чужой воле. Своя воля, сознательность, личный контроль собственной ответственности совершенно отсутствуют в укладе жизни деревенского обывателя. «Жизнь его с самого детства переполнена угрожающими случайностями: переедет лошадь, потому что “вино попалось дюже хорошо”; съест свинья, потому что родильница лежит в обмороке, а домашние так крепко спят, что ничего не слышат, “хоть в барабан колоти”; задохнется от угара»...[2] и т. д. Вдруг, «неведомо откуда, из-под совершенно определенного факта конской повинности», вылезает «на глаза цепляющийся за него факт неопределенной, темной глубины самого дна деревенской жизни»...[3] У старосты на приеме бракуют лошадь, потому что у нее натерта холка. Лошадь куплена у Петра синильщика три года тому назад. Теперь этот Петр просит Кузьмича поставить у него на задворках хатенку, ему бы поправиться. Кузьмич согласен «дать человеку упокой», задворки ему ни к чему, места не украдет и деньги дает; но староста таинственно бормочет Кузьмичу о холке, ему «бытто думается», что синильщик «человек-то он... не того... что-то бытто нечистовать»! И хорошее, мирское, человечески-понятное дело разлаживается по вине как-то вдруг вынырнувшей из «неопределенной темной глубины самого дна деревенской жизни» – холки. И Петр синильщик терпит и озлобляется из-за лошадиной холки, неведомо как натертой

[1] Т. II, стр. 21–22.

[2] Т. II, стр. 66.

[3] Т. II, стр. 53.

проданною им старосте лошадью. Сболтнул человек, и глупое слово, попав в таинственный круговорот деревенской нескладицы, родит для всех неожиданные, никому не нужные результаты. Слепое, неведомо откуда и для чего идущее внушение правит этим миром, как безглазое, безликое чудовище. «Никто не знает – зачем, в чем дело, но всякий беспрекословно идет потому, что привык идти, когда ему скажут: "иди", привык платить, когда скажут: "плати", и совершенно отвык от "разговоров" на тему – куда? зачем? и почему? так как идея большого и маленького явления, совершающегося в общей жизни государства, никогда не доходила до деревни. *Сюда являются только какие-то дребезги, если можно так выразиться, этой идеи, не дающие о ней никакого понятия: деревня никогда не знает даже о причинах, влияющих прямо на ее экономическое положение, на ее карман*»[1].

То же и в общественной жизни города, здесь также бесконтрольно властвует «всесокрушающий русский случай».

Рисуя в целом ряде очерков «Новые времена, новые заботы» и в других, менее цельных произведениях общую картину городской жизни «переходного времени», Успенский стремится отметить в ней «как внезапность, случайность явлений нашей досадной жизни, так и влияние этой случайности, пришлости явлений на состояние мыслей и расположение духа местного бюджетного потребителя»[2].

«Физиономия современного губернского города как снаружи, так и внутри, это – нечто такое, что сразу, с одного дня, расслабляет нервную систему и сразу, с одного дня, делает жизнь какой-то досадною путаницей. Путаница явлений, поражающая ваш глаз, наравне с путаницей явлений, поражающая ваш ум, лишает физиономию современного города всякого образа и подобия, образуя, вместо какой бы то ни было физиономии, нечто неуклюжее, разношерстное, какую-то кучу, свалку явлений, не имеющих друг с другом

[1] Т. II, стр. 20.
[2] Т. I, стр. 504.



никакой связи и, несмотря на это, делающих бесплодные усилия ужиться вместе»...[1]

Городскую жизнь Успенский наблюдает как раз в тот момент, когда в спокойное русло старого уклада дореформенной жизни города вдруг, неожиданно и бессвязно, врываются вестники новой жизни, пришельцы совсем иного мира. Своеобразная гармония старинного образа жизни нежданно-негаданно нарушена, и нарушена безвозвратно. Эта смена старого новым несет с собой невообразимую «путаницу явлений», еще более дезорганизующую обывательскую личность.

«Прежняя старинная грязь и лужи, прежние гнилые заборы с нищими на углу, поющими "подайте Христа ради!", а над головой нищей, на том же углу, "Парижская жизнь", оперетка, изуродованные куплеты которой заглушаются буханьем в колокол у Никитья: где завтра престол... *Вдруг*, нежданно-негаданно, налетит по железной дороге Рубинштейн, Давыдов... *Вдруг* забежит волк и перекусает возвращающихся с концерта меломанов... Лохмотья, до последней степени расстроенные нервы, волк, Рубинштейн, венская карета и первобытная мостовая, мигрень и тик рядом с простым угаром, все это проходит одно за другим, желая представить из себя нечто общее, нечто переплетенное в одну книгу под одним общим заглавием "Губернский город такой-то", и нисколько не достигает чего-нибудь подобного, а только поражает, заставляя на каждом шагу спрашивать себя: зачем и откуда взялась венская карета в этой луже? Почему не просто соленый огурец, а какой-то соленый конкомбр? Зачем Рубинштейн? Зачем волк? Зачем "Парижская жизнь"?.. Зачем железная дорога»?..[2]

И вся эта бессвязная груда впечатлений тяжелой и неловкой массой наваливается на душу городского обывателя, гнетет его сознание, комкает и обессиливает. И здесь неожиданности и нелепости, нагромождаясь друг на друга, причудливо переплетаясь между собой, образуют в общей свалке обще-

[1] Т. I, стр. 501.
[2] Т. I, стр. 502–503.

ственных отношений города что-то бесформенное, несуразное, чуждое личности и угрожающее ей, какое-то уродливое чудовище, внушающее отвращение и скуку. «Крайняя разнородность, полная разорванность явлений, которых невольно должна касаться ваша мысль в продолжении хотя бы одного дня, к вечеру этого дня истомляет вас, расслабляет. Приходится неожиданно думать о неожиданных вещах и неожиданно прекращать случайно начатую мысль, ради чего-нибудь также неожиданного, а в результате – нуль, скука, досадная зевота»...[1]

*II.*

Теперь мы переходим к самому сложному проявлению обезличивающей тенденции общественного процесса в переходном периоде русской жизни – к своеобразному заболеванию и омертвению интеллигентной души под влиянием неудержимого напора «новых времен, новых забот». Эта тема в произведениях Успенского разработана с особенной тщательностью и тонкостью анализа. Успенский столько же великий художник народной жизни, сколько писатель интеллигенции, гениальный знаток и изумительно тонкий аналитик интеллигентской души. Он – самый любимый, самый дорогой писатель истинного русского интеллигента, потому что научил его понимать народную жизнь, с любовным вниманием и затаенной надеждой «смотреть на мужика» («смотрите на мужика... – передает его трепетную, волнующую речь В. Г. Короленко. – Все-таки надо смотреть на мужика»). Но не меньшая, думается мне, бессмертная заслуга Глеба Ивановича, – заслуга эта будет жить, пока жива русская интеллигенция, – в том, что он научил русского интеллигентного человека понимать самого себя; он вскрыл перед ним всю сложность тонких и запутанных узоров собственной его интеллигентской души, обнажил ее глубочайшие извилины, открыл ее тайники и закоулки. И сделал это любя, нежно и бережно касаясь наболевших язв внутреннего мира интеллигента, не пряча их, но и не обманывая себя, не допуская никаких сделок с совестью, никаких нас возвышающих обманов. Он много любил русского интеллигентного человека, много болел его болью, много печалился его печалью и слишком серьезно понимал его задачи, чтобы не хотеть и здесь «выяснить дело его в самой строгой беспристрастности и, если угодно, бесстрашии». Для русской интеллигенции Успенский был *свой, близкий человек*, быть может, самый близкий и самый родной его страждущему сердцу писатель, наиболее чутко отзывающийся на тончайшие, интимнейшие, неуловимые движения ее души; он умел правдивой суровостью своего анализа прикасаться к ее ранам и вывихам, потому что дело интеллигенции было его собственным, родным ему, прямо *личным* его делом.

[1] Т. I, стр. 503.



Нет, я лгать не хочу – не случайно тебя
Я суровым упреком моим оскорбил;
Я обдумал его, – но обдумал любя
А любя глубоко, – глубоко и язвил.

Этими словами прекрасного лирического отрывка Надсоновского стихотворения можно формулировать трепетно-любовное, нежно-заботливое отношение Г. И. Успенского к русской интеллигенции; ни к одному из современных разоблачителей и отрицателей интеллигенции слова эти не подошли бы в такой мере, как к Успенскому, потому что их критика интеллигенции выходит не из тех уже оснований, как у Успенского, этого самого законченного художника-интеллигента, в специфическом, облагороженном такими людьми, как он, значении этого слова.

Досадная путаница и бестолковая свалка явлений, произведенная повсюду в по-реформенном периоде русской жизни внезапностью переворота и неуступчивой живучестью старых крепостнических пережитков, «хочешь-не-хочешь» отразилась и на психологии интеллигента разных типов и оттенков. В очерке «Неплательщики», из серии «Новые времена, новые

заботы», Успенский подробно рассматривает своеобразные отложения, которые образовались во внутреннем мире «провинциального интеллигентного неплательщика» под дружным натиском надвигающихся новых идей и новых отношений, «волей-неволей» увлекающих на своем пути обломки дореформенных формаций.

«Без всяких преувеличений можно сказать, что состояние духа лучшего экземпляра современного провинциального интеллигентного неплательщика поистине ужасное»![1] Внимательно анализируя это «состояние духа» на основании богатейшего материала своих наблюдений, собранных в «памятной книжке», художник находит, что «корень и источник положения, определяемого в конце концов словом “ужасный”, все-таки – та же “случайность”». В мире внутренней душевной жизни интеллигента «случай все помял, все испугал, на все прикрикнул и прикрикнул основательно. Ослабленный и испуганный внутри себя, интеллигентный неплательщик стоит у расслабленного дела, знает это, видит, как это пусто и пошло, каждую минуту чувствует если не всю пошлость положения, то уже всю его холодную пустоту, и стоит потому, что “по крайней мере” – верный кусок хлеба! Жить в постоянной атмосфере “*не настоящего*”, “*не заправского*”, дышать постоянно воздухом “неискренности” – и все потому, что только при таких условиях неплательщику дается возможность жить – это чистое мучение!..»[2] Где же та сила, которая заставляет этого интеллигентного неплательщика вращаться вокруг и около пустого места? «Кто и что превратило его в интеллигентный гвоздь, который вбивает на известное место посторонняя рука и который оказывается способным держать все, что эта посторонняя рука на него ни повесит? О, глядя на этот гвоздь, глядя на то, как, интеллигентно ворча что-то, он все-таки продолжает крепко сидеть там, где его вбили, негодование, боль, скорбь, гнев и слезы задушили бы, замучили бы сразу человека, рожденного вне случайностей нашей жизни, но мы, рожденные тут, в самом центре пустого места, не умеем ни плакать, ни негодовать столь глубоко, тем более, что у нас есть ключ к этому явлению. *Этот ключ – все тот же случай*»[1]. И эта мука мученическая интеллигентской неправды несравненно хуже тоже незавидного положения деревенского плательщика, хуже невзрачного крестьянского житья. «Распоясовский обыватель, – пишет Успенский, – решительно не может, да и не должен завидовать интеллигентному неплательщику; дела, за которые этот неплательщик получает готовые денежки, – в сущности не дела, а какие-то рубища, которым надобно придавать благоприличный вид, какая-то толкотня около и вокруг почти пустых мест с обязательством придавать им вид возделанных полей; на мой взгляд, куда не сладка таким путем достающаяся копейка!.. Тратить всю жизнь *невзаправду*, уставать от хлопот вокруг пустого места – да этакой муки не вознаградить никакими деньгами...»[2]. Вся жизнь интеллигентного неплательщика сдавлена в тисках «верного куска хлеба», вся его личность заезжена чужим делом, с самой личностью никакой живой связи не имеющим; «то, что с ним случилось, отняло у него охоту ценить свою мысль, свои симпатии, отучило его даже слушаться своей натуры, того, что без его ведома прирождено ему»...[3] «В атмосфере “ненастоящего”, “незаправского” нет минуты веселья, нет здоровья, нет дела, нет сознания простого покоя... Всякого что-то точит, вертит в душе, особливо когда этот всякий остался один сам с собой и улучил минутку, когда может если не лгать прямо, то хоть не вывихивать себя, что почти составляет всеобщую привычку...»[4] «Точит» и «вертит» в душе интеллигентного человека потому, что рядом со всяческой скверной, свившей себе прочное гнездо в его внутреннем мире, рядом с мерзостью запустения,

[1] Т. I, стр. 507.
[2] Т. I, стр. 516.



[1] Т. I, стр. 512.
[2] Т. I, стр. 511.
[3] Т. I, стр. 514.
[4] Т. I, стр. 517.

вопреки всяческому «дармоедству» и «дармобытию», в душе его обнаруживается неугасимая жажда «сущей правды», и вот эта-то жажда «сущей правды» и не позволяет интеллигентному человеку успокоиться около «пустого места», на гармонии свинского состояния; душевное равновесие его безвозвратно потеряно, его вечно что-то гложет, точит, мутит... Отсюда всевозможные язвы, нарывы, червоточины и нагноения в его внутреннем мире. Не вмещая в себя «сущей правды», интеллигент, тем не менее, не может и отказаться от нее, раз навсегда успокоившись на неправде своего существования, отсюда заболевания «сущей правдой».

«На Руси факты заболевания сердца “сущею правдою”, – говорит Успенский в очерке «Хочешь-не-хочешь», – составляют почти всеобщее явление: захватывают почти сплошь весь неплательщичий мир, да и к плательщикам иной раз перебираются. Но при таком сплошном заболевании движение во имя сущей правды в общем не имеет у нас той чистоты, ясности, естественности, какую имеют факты подобного заболевания на Западе, – а постоянно или, по крайней мере, очень и очень часто заключает в себе подмесь совершенно неидущих к сущности движения осложнений, подмесь иной раз просто скверную или просто смешную. *Такие червоточины в движениях отечественной мысли происходят, разумеется, от все того же “случая”*. Этот всемогущий случай не только властвует над отечественным карманом, но распоряжается и совестью»[1].

Откуда же берется эта страшная подавляющая сила случая в человеческой жизни, что дает этому слепому случаю такую громадную, бесконтрольную, всесокрушающую власть в людских отношениях, что делает общественную жизнь людей стихийным и безличным процессом, не зависящим от личного сознания и личной воли, полным самых нелепых неожиданностей и раздирающих душу противоречий?

Психологическая основа всех этих ужасов, основа безграничной власти случая в русской жизни, во всех проявлениях, – незрелость, бессилие личности у русского человека. В русском человеке, в точном смысле слова, даже еще нет личности, она стерта, подавлена, дезорганизована, она во власти чужой воли, посторонних, часто безличных внушений, неведомо откуда идущих приказов и требований. Самостоятельность, сознательность решений за свой собственный страх и риск ею утрачены, способность отвечать за себя в ней до последней степени ослаблена, она не умеет быть сама собой. Стремление жить по своей собственной воле, повинуясь личным своим желаниям и решениям, здесь бессмысленно изнасиловано. Человек обезличен, заезжен, замордован. Своя личность ему в тягость, он ощущает ее как постороннее бремя, как больное место, о котором приходится постоянно думать, которое постоянно стесняет, неприятно напоминая о себе, мучительно угнетает и давит.

[1] Т. I, стр. 519–520.



Тяготясь своей личностью, как больным местом, русский человек всюду стремится освободиться от нее, отказаться от личной ответственности, от своей воли и собственного решения. Хочется ему не чувствовать себя, как больному хочется не чувствовать своего больного места, хочется отдаться чему-то внешнему, лежащему вне собственного сознания и личной воли, опереться на посторонние плечи, чтобы самому за себя не отвечать, от себя не зависеть. Слабое развитие личности постоянно вынуждает русского человека силиться выйти из своих естественных границ, прямым следствием чего бывают или ненормальные вздутия и припухлости разболевшейся чести, или язвы, раны и впадины болезненно-ущемленной совести.

В обоих случаях заболевания личности образуются на почве слабости и бессилия ее справиться с могучим напором усложняющихся требований жизни. В иных случаях незрелая личность, стремясь ответить на непосильные запросы этой жизни сверхъестественными чрезмерными усилиями, не выдерживает напряжения, надрывается и падает в объятия могучего потока неведомо куда и по чьей воле несущихся волн, отдаваясь во власть бесконтрольно хозяйничающего случая, безлич-

ных общественных стихий, безудержно разгулявшихся с вторжением в русскую жизнь «новых времен, новых забот».

Основную причину этого смятения потерянной личности, этого ее испуга самой себя Успенский усматривает в крепостном праве. Грандиозные брожения, вызванные в русской жизни этим историческим событием, образовали собой ту специфическую канву хронически переходного времени, на которой всемогущий безглазый случай в стихийной работе своей ткет причудливые, бессмысленно-уродливые узоры людских отношений, слагающихся в итоге в целую картину бестолковой сумятицы жизни. Всюду в этой картине бросаются в глаза «всевозможные искалечения человеческого существа», всевозможные заболевания личности, «болезни русского сердца». «В настоящей “болезни русского сердца” – болезни, составляющей самую видную черту нашего времени, – главную существенную роль играет, разумеется, отмена крепостного права, т.-е. отмена целой крепостной философской системы»[1]. «Существенная черта этого нового времени, – говорит в другом месте Успенский, – необходимость жить своим умом, самому отвечать за самого себя, необходимость, осенившая сразу сотни тысяч народу, благодаря крепостному праву со всеми его многочисленнейшими разветвлениями, в виде всевозможных родов дармоедства и дармобытия, не имевших ни возможности, ни сил, ни уменья распознать в себе образ и подобие Божие»[2]. В одном из самых сильных рассказов Успенского «Голодная смерть» некий фельетонист утверждает, что «холопство, вбитое в русского человека, – главная причина и корень ненормальных безобразных явлений современной действительности»[3]. Это мнение фельетониста Успенский называет «несомненно односторонним». Несмотря на эту и другие оговорки, собственные рассуждения художника представляются тончайшей разработкой этого

[1] Т. I, стр. 520–521.
[2] Т. I, стр. 646–647.
[3] Т. I, стр. 647.



слишком обще и грубо формулированного положения. В других произведениях Успенского мы находим богатейшие художественные иллюстрации к спешно высказанным соображениям этого фельетониста. «Русский человек, – утверждает фельетонист Успенского, – до такой степени *лично* уничтожен, что совершенно отвык видеть в себе человека», отвык ценить личность в себе и других. «Этот замордованный русский человек ценит в глубине души только жестокость, несчастие, палку; полагает плотью и кровью своей, что нечто постороннее, жестокое, трудное и, главное, мало или даже почти непонятное есть его единственные и самые подлинные жизненные руководители, его судьба, предопределение». Этот замордованный русский человек естественно должен был потеряться перед требованием «новых времен» – самому отвечать за себя, жить собственным умом и собственной волей. Этой способности не оказалось у него. Отсюда потеря «русским человеком почвы под ногами, потеря им сознания законности и цели своего существования, охватывающая его в минуты, когда над ним не гремят громы небесные, когда его “не пужают” справа и слева». Эти свои рассуждения рассказчик снабжает очень выразительными примерами вопиющих психологических противоречий, образующихся на почве душевного распада и замордованности личности. В произведениях Успенского имеется богатейший материал для изучения всевозможных видов заболеваний личности, начиная с самых грубых, примитивных ее форм, всем бросающимся в глаза, вроде замордованности, и кончая тончайшими и сложнейшими формами заболевания интеллигентской души. Усмотреть в них все ту же замордованность, то же угнетение личности, унаследованное от крепостной формации и усложненное влияниями переходного времени, можно было только при исключительных данных в высшей степени чуткой и болезненно-утонченной душевной организации Глеба Ивановича Успенского. Ищущий гармонии, тоскующий по крепкой, устойчивой правде, по внутреннему покою, но вечно неуравновешенный, беспокойный талант Успенского как нельзя более

подходил к этой теме, к этой родной ему, но мучительной и больной драме интеллигентской души в ее высших, усложненных и облагороженных глубочайшим страданием и трепетным исканием правды проявлениях. Успенский был именно тем «большим художником, с большим сердцем», который требовался, по его мнению, серьезностью задачи.

«Большого художника, с большим сердцем ожидает полчище народу, заболевшего новою, светлою мыслью, народа немощного, изувеченного и двигающегося волей-неволей по новой дороге и несомненно к свету. Сколько тут фигур, прямо легших пластом, отказавшихся идти вперед, сколько тут умирающих и жалобно воющих на каждом шагу, сколько бодрых, смелых, настоящих, сколько злых, оскаливших от алчности зубы. И все это – рвущееся с пути, разбешенное, немощное, все это рвется с дороги только потому, что это – новая дорога, новая мысль, и злится только потому, что не может или не хочет помириться с новой мыслью. Словом, все это скопище терзается или радуется и смело идет вперед потому только, что над всем тяготеет одна и та же болезнь сердца, боль вторгнувшейся в это сердце правды, убивающая и мучающая одних и наполняющая душу других несокрушимой силой. Минута, ожидающая сильный, могучий талант, который, несомненно, должен родиться среди такой массы глубоких сердечных страданий»[1].

И «сильный, могучий талант» родился «среди такой массы глубоких сердечных страданий». Таким талантом, «сильным и могучим», повторяю, был сам Успенский. Живо воспринимая и внимательно изучая противоречия жизни, поскольку они отлагаются во внутреннем мире личности, Успенский глубоко вскрыл внутренние раны, вывихи и язвы болящей интеллигентской души, тоскующей, смятенной, заблудившейся в себе самой. Анализируя различные формы заболевания личности русского человека во всех сферах русской жизни, он с особенной тщательностью и любовным участием изучил

[1] Т. I, стр. 521.



внутренний мир именно интеллигентской личности. В результате этого анализа мы имеем целую галерею всевозможных вывихнутых, расколотых, искалеченных интеллигентов, с внутренним дребезжанием от душевного распада, в постоянной борьбе с самими собой, с тяжелым бременем собственной личности. «Кто не знает, – восклицает Успенский, – этого визгу о собственном ничтожестве, этого воя о собственной немощи, ежеминутно оглашающих дни наши то там, то сям?»[1] Эта душевная маята, эта тягота самим собой исходит, главным образом, от внутреннего вывиха, от саморазлада, постоянного борения с собственной совестью. «Вся беда этого народа заключается почти только *в борьбе с самим собой*, с собственными ненужными, мешающими освеженному сознанию старыми привычками»[2].

Не охватывая всего неисчерпываемого разнообразия «всевозможных искалечений человеческого существа», выставленных Успенским в его произведениях, всего этого скопища разного рода «визжащих фигур», о которых кричит его «памятная книжка» («Новые времена, новые заботы»), оставляя в стороне очень многие виды «всех этих больных, страждущих, стонущих и проклинающих», нам придется сосредоточить свое внимание только на некоторых формах душевного вывиха, на высших проявлениях заболеваний личности. Молчанием придется обойти также и здоровых, настоящих «заправских» людей, поднявшихся в естественную величину своего роста и легко, весело, гармонически-свободно и безболезненно проявляющих свою личность. Как здоровый человек не чувствует своего здоровья, так не чувствуют они собственной личности. Иго их благо и бремя их легко, потому что живут они по вольной воле, в полном согласии разума, чувства и дела, в устойчивом равновесии духа. Не теряя душевного равновесия, в полной гармонии с собой, они вмещают «сущую правду» как свою собственную природу, свободно и стихийно.

[1] Т. I, стр. 522.
[2] Т. I, стр. 526.

В другом месте[1] мы пытались разделить всю дисгармоническую ненастоящую интеллигенцию Успенского на две категории: *внешне-расколотых и внутренно-расколотых*. Первые «расколоты на двое между гуманством мыслей и дармоедством поступков», но расколотость эта видна только с наружной стороны, извне; сами же они, внутри себя, этой расколотости подчас вовсе не замечают, а если в том или другом случае и замечают, то это сознание очень часто не мешает им чувствовать себя превосходно, в высшей степени уравновешенно. Вопиющее противоречие высоких мыслей и низких дел, больно бьющее по нервам и ущемляющее сознание постороннего наблюдателя, часто вовсе не достигает их собственного сознания, они поднимаются порой в своей расколотости до своеобразной гармонии, уродливой и для посторонней чуткой совести совершенно невыносимой. Таков очень яркой в этом смысле герой «Прогулки», сюда относятся «Умерла за направление», «Наблюдения одного лентяя», «Малые ребята», «Спустя рукава» и очень многие другие рассказы. Особенно много расколотых с наружной стороны интеллигентов в очерке «Больная совесть». Таков «неокончательный» монах, лавирующий между монастырем и карьерой военной службы; агент «третьего отделения», взявшийся за свое «дело» в расчете, что это «гнусное дело будет находиться в руках честного человека», и т. д. Эта невообразимая чехарда идей и понятий, это несуразное сцепление ничего общего не имеющих между собой поступков и мыслей в одном лице сопровождается, конечно, очень слабым развитием в нем личного начала; это, разумеется, тоже болезнь, болезнь отвратительная, но обнаруживается она только внешним проявлением, сами же больные очень часто не чувствуют и не хотят чувствовать себя больными.

Не то внутренно-расколотые. Здесь страшные противоречия действительности, далеко проникая во внутренний мир,

[1] «Два очерка об Успенском и Достоевском». «Глеб Ив <анович>. Успенский», стр. 19 и далее.



в самую глубь душевной жизни личности, в ее святые святых, отлагаются в форме мучительной душевной раздвоенности, вечной борьбы с собой, доводящей личность до полной изнуренности, страшного душевного распада и опустошения. Не справляясь сама с собой, разъедаемая червоточиной тонких, как паутина, душевных противоречий, личность расколотого интеллигента ослабляется, дезорганизуется, теряет власть над собой и способность отвечать за свои собственные поступки и действия. С внешней же стороны эти внутренно-расколотые интеллигенты чаще всего кажутся здоровыми и превосходными людьми.

С некоторыми формами этого внутреннего душевного вывиха, как он изображается Успенским, мы и будем иметь дело в следующей главе, оставляя совершено в стороне как внешнюю расколотость всевозможных оттенков, так и здоровую «настоящую», «заправскую» жизнь всяких видов.

## *III.*

Темная, стихийная власть случая, «жестокая бестолковщина» явлений жизни, опрокидывающая всякое свободное и сознательное проявление личности русского человека, забирается в самые отдаленные тайники его души, в самую глубь его внутреннего мира; и здесь, под ее умерщвляющим действием, происходит омертвление самых высших драгоценностей души человеческой, самого ее цвета. Все разлагается, разъедается, безобразно уродуется и безжалостно комкается...

И Успенскому хочется уяснить, что «скрывается в глубине глубин этого непостижимого явления», хочется разгадать его тайну, хочется понять, объяснить, облегчить...

Отчего так устал, так ужасно устал русский интеллигентный человек, отчего его жизнь, даже в лучших и благороднейших своих проявлениях, не радость для него, не счастье, не воля-вольная, не бремя легкое, а страшная, зудящая болячка, «неизбывная вина и тяжкий грех», убийственная «тягота», «маята», «мертвая тоска» и усталость? Отчего не испы-

тывает этот интеллигентный русский человек той особенной «радости жить на свете и видеть себя человеком», «радости жить на свете без всяких объяснений и толкований, дополнений и комментариев», отчего он беспомощно кричит в душевных судорогах, бессильно изнывает в собственных противоречиях? Отчего от жизни его не получается «впечатления красоты, выпрямляющей душу и говорящей измученному человеку “не робей”»? Отчего он не приподнимется над землей, над «безнадежностью сутолоки жизни» во весь свой истино-человеческий рост, отчего не расправится во всю естественную мощь, красоту и гармонию своего человеческого существа, отчего он скомкан, изуродован изнуряющей ссорой с самим собой, вечной гомозней внутри себя?

Все эти вопросы и недоумения постоянно волнуют и мучают Успенского, не давая ему сколько-нибудь продолжительного успокоения.

По своему душевному складу Г. И. Успенский с особенной чуткостью относился к тем моральным мотивам, в основе которых слышится работа совести. Поэтому особенный интерес его привлекали к себе именно те формы заболевания личности, которые находятся в той или иной связи с работой совести и ее всевозможными осложнениями. Работа совести не была для Успенского только излюбленным объектом художественной разработки, его влекли сюда также и субъективные мотивы собственного морального сознания; совесть[1] была преобладающим моментом в психике самого Успенского. Тяпушкин, – некоторые черты которого, быть может, имеют автобиографическое значение не в буквальном, конечно, смысле фабулы, а в смысле душевных переживаний, – очень выразительно говорит о решительном преобладании в его психике работы совести с самого раннего детства: «я не ошибусь, если скажу, что в ряду моих тяжких воспоминаний – воспоминание о тяготеющем над всем родом людским грехе, грехе, для меня хотя совершенно непонятном,

[1] См. VI гл. моего очерка об Успенском.



непостижимом, но не подлежащем сомнению, и о жестоком наказании, которое должно постигнуть всех нас за этот тяжкий, неизбывный грех, воспоминание об этих подробностях адских мучений, крючков, воткнутых в ребра, огня, полымя и смрада, несмотря на свою смутность, отдаленность, имело едва ли не самое сильное и важное значение для дальнейшей участи моего сердца. Можно положительно сказать, что я едва только вышел из утробы матери, как узнал, что в конце концов мне предстоит крюк в ребро и огонь, и что, кроме какой-то неизбывной вины и тяжкого греха, нет ничего важного и значительного»[1]. Та же с болезненной напряженностью работающая совесть сказывается в тех впечатлениях, которые получил Успенский при своих столкновениях с деревней – с народом; совесть здесь получает своеобразный народнический изгиб. В очерках «Из деревенского дневника» Успенский рассуждает об «основной черте производимого деревней впечатления». Это прежде всего стыдливый испуг, от которого сердце щемит и ноет совесть, испуг перед «серьезной трудовой заботой, веющей от всей деревенской обстановки». «Эта трусливость перед деревней, – пишет Успенский, – слагается из внезапной устали, одолевающей вас (еще только чутьем понимающего и только издали подавляемого размерами деревенского труда), из страха перед вашим бессилием и, к чести вашей, из капельки стыда. – “Легче, легче!” подавленное впечатлениями, вопиет все ваше существо, “чего-нибудь не так просто-правдивого, не так утомительно-ясного, не так кротко и покорно стыдящего вас...”»[2]

Любопытно отметить, что проявления совестливости у русского человека, обыкновенно болезненные и очень своеобразные, Успенский чаще всего ставит в тесную связь со слабым развитием личности у этого русского человека. Эта связь прослеживается им с замечательной глубиной и тонкостью художественного анализа. Среди всяких других заболеваний

[1] Т. II, стр. 492.
[2] Т. II, стр. 6.

личности, среди всяких расколотостей и вывихнутостей это *оригинальное сплетение крайней совестливости с безличностью, с испугом самого себя* представляет особенный интерес. Эта тесная связь совестливости с подавленностью личности, «с атрофией сердца» и анестезией души образует очень сложную и очень чувствительную болезненную амальгаму высокого, святого, в высшей степени ценного и живого с удивительно низким, безжизненным, омертвелым, пугающим. Величайшее напряжение лучших идеальных сторон человеческой души, высокая идейность рядом с устрашающим сознанием своей обезличенности и бессилия ответить на требования самой простой, «человечески-понятной» правды людских отношений. Богатство и напряженность нравственных сил, повышенность моральных требований, предъявляемых к жизни, уживаются вместе с оскудением, внутренней расслабленностью и неспособностью *лично* отвечать этим идеальным требованиям; высокая моральная культура идет как-то сама собой, не затрагивая существа личности, уживается бок о бок с одичалостью, доходящей до испуга самого себя, до бегства от себя.

Успенский тщательно выслеживает и распутывает тот сложнейший психологический узел, где отрицание личности, обезличенность, замордованность русского человека *вдруг*, каким-то причудливым способом, в силу каких-то сложных, неведомых и кажущихся поэтому случайными, исторических сцеплений, встречается и тесно срастается с проповедью самопожертвования и одушевленного служения широким общественным задачам, с увлечением гигантскими социально-историческими перспективами, требующими прежде всего нравственного здоровья личности, здорового самосознания, способности самому отвечать за себя и действовать за свой собственный страх и риск. Этого-то как раз и не оказывается в опустошенном, мертвенно-похолодевшем, замордованном всем ходом нашей истории русском человеке.

В самой личности нет живого материала для исповедывания нахлынувших на нее новых общественных идей и нравственных заповедей, нет годного строительного материала для грядущих исторических сооружений. О многих жертвах таких уродливых сцеплений говорит фельетонист в рассказе «Голодная смерть».



Его примеры отличаются, пожалуй, слишком грубым, бьющим в глаза психологическим диссонансом, но они все же вскрывают в резкой, кричащей форме то, что таится в глубине глубин других, более тонких душевных организаций, также давших трещину и дребезжащих за своим увлечением огромностью большого дела.

Он рассказывал, между прочим, о своем товарище, «который отдался новым идеям, тоже как будто с испугу и тоже потому, что в натуре и существе его именно и не было ничего нужного для того, чтоб идеи эти были живыми в живых людях. Испугавшись раз в первые дни приезда в круг молодежи одного провинциального университета, он уже стал потом все делать с испугу и поступать во всем против собственных желаний. Женился потому, что жена решительно ему не нравилась, и потому, что это обстоятельство (жена была из новых) делало его причастным к тем кружкам, идеи которых были для него почти невозможны... Словом, человек этот, раз узнав, что в нем нет материала для исповедывания новых идей, испугался самого себя и стал поступать против себя во всем»[1].

Таким образом, переплет всякого рода исторических, психологических и моральных преломлений в душевном мире заболевающей собственным бессилием личности получается в высшей степени запутанный и сложный. Далее увидим, что он в сущности еще сложнее.

Болезненное сращение крайнего развития совестливости, с одной стороны, и потерянности личности, выражающейся в тайном или явном стремлении убежать от себя – с другой, сказалось в особенно широких размерах и с особенно заметной выпуклостью в добровольческом движении сербской войны, или, как называет его фельетонист в рассказе «Го-

[1] Т. I, стр. 650.

лодная смерть», «в сербско-турецкой толкучке». Сущность ее фельетонист видит в том, что «тут соотечественники пытались попробовать сделать дело сами, без указки и палки». Подробнейшим анализом психологической стороны этого движения Успенский занят, главным образом, в «Письмах из Сербии», но говорит о нем во многих других очерках; очевидно, смысл этого движения был им глубоко продуман[1]. В начале его Успенский был за границей. «Я знал, – пишет он, – об этом движении из газет, при том на чужой стороне значение русского движения принимало для меня поистине громадное значение по своей, почти невозможной на белом свете, *жажде – жертвовать собою чужому несчастию*, которую так необычайно своевольно обнаружил русский человек»[2]. Но, познакомившись поближе с этим поразившим его явлением, проехав бок-о-бок с партией добровольцев от Пешта до Белграда, Успенский сделал два заключения. «Если я, – пишет он, – с одной стороны, благодаря этому знакомству с разнообразнейшим русским людом, убедился, что русский человек жив, что в нем целехоньки самые юношеские, чистые движения души, то, с другой стороны, я также воочию увидел, как русский человек измучился, как много подломилось в его, еще сохранившем добро, сердце, как он "измят", изломан, и как настоятельно необходимо для него крепко подумать о своем здоровье»[3]. Чем же нездоров этот ищущий пожертвовать собой русский человек, что гонит его сложить свою голову за чужое ему, плохо понятое славянское дело? Сочувствие к угнетенным братушкам или, быть может, уважение к человеческой личности? Как раз наоборот. Братушек он очень плохо себе представляет и, по совести, чаще всего ровно никаких чувств к ним не питает, человеческую же личность ни в себе, ни в других в грош не ставит. Его недуг – слабая разработка личного сознания, выражающаяся в стремлении убежать от себя, от своих внутренних и внешних неурядиц, от душевных противоречий, житейской бестолковщины и бессмысленной сумятицы у себя дома. «У всего этого народа, очевидно, было и плохо, и неладно в делах: не клеилась ни семейная, ни служебная жизнь; весь этот народ был и беден, и несчастлив, и *не мог справиться с собой*, – и надоело биться ему – и вот он сказал себе: «пойду в Сербию, жив буду – ничего, а убьют "*все один черт*!"»[1] По истине становится ужасно за это холодное состояние души, которое встречаешь нередко в русском человеке, особенно здесь...»[2] Взращенный безнадежной сутолокой и невообразимой зрятиной своих домашних отношений, он дома ничему больше не выучился и, по существу дела, не мог выучиться, как только жаловаться, его психика срослась с родимой бестолковщиной. Он пожалуй, отлично понимает все невзгоды и отрицательные стороны своей жизни, но стоит только устранить их, поставить его лицом к лицу с иной действительностью, с наличностью других, более разумных условий, и он не найдет в себе способности быть человеком, он растеряется, заскучает по «жестокой бестолковщине». «Плохо ему дома, без всякого сомнения; расспросите кого угодно из этих людей об их жизни – все переломано в ней и исковеркано: жизнь скомкана, растоптана, но все-таки, как бы она ни была безобразна, там, на родине, у него было на что жаловаться; под хмельком находил он виноватого в жене и буйствовал, отводил душу, ругал знакомого, злился на экзекутора – словом, имея возможность ощущать ежеминутно неудобства своей жизни, быть может, даже и привык к этой бестолковщине».

«Я даже собственными глазами видел в Белграде, – рассказывает Успенский, – одного русского чиновника, который всегда оживлялся, когда начинались в его делах "неприятности", например, когда он не заставал дома лиц, к которым у него было дело, когда он в пять дней *не мог добиться* чего-то

[1] Т. I, курсив Успенского.

[2] «Из Парижа я поехал в Сербию и в Пеште встретил наших, – говорит Успенский в своей автобиографической записке. – И об этом я *мало* писал, но много взял в свою душевную родословную».

[3] Т. I, стр. 923.

[1] Курсив Успенского.

[2] Т. I, стр. 926.

очень нужного. Попав в эту бестолковщину, он вдруг заговорил, и заговорил довольно умно, браня того и другого, высказывая разные взгляды, забегая поминутно в кафе выпить, все второпях, все “некогда”, все спеша, спеша нарочно даже с желанием не застать, прийти не во время, чтобы опять роптать... Не в такой мере, но у многих “средних” русских добровольцев, русских простых людей, замечалось это незнание, неуменье, подлинная отвычка от того, чтобы быть самим собой как-нибудь иначе, чем в изломанном и изуродованном виде»[1].

В основе этой изломанности и изуродованности русского человека лежит «*отчаянное воззрение на себя и на других», пренебрежение как к собственной личности, так и к личности в других*. Это-то отношение к жизни наш доброволец принес с собой на чужую сторону. Любопытно, как подействовало это на сербов. Личное самосознание у них тоже, пожалуй, не слишком широко развито, не велико и уважение к человеческой личности вообще, но себя, свое гнездо, «кучу» свою они ценят и любят, любят, хотя несколько животной, «зверушечьей», но настоящей любовью. И в силу этой зверушечьей, зоологической гармонии крепко держатся за свое существование, неохотно отрываясь от своей «кучи»; в этих пределах сознания своей личности сербу дик и чужд принцип русского добровольца «все один черт!» Утратив зоологическое равновесие животного состояния, зверушечью гармонию, русский человек не приобрел и человеческой; не будучи в силах претворить в плоть и кровь своей личности *широкое* сознание, он утратил жизненность и стихийную силу *узкого*, зверушечьего. И вот серб «на каждом шагу встречает проявление нашего «наплевать», этого неизбежного результата тысячи условий нашей жизни, и «я никак не думаю, – замечает Успенский, – чтобы эти встречи действовали на него благоприятно. Сербам на каждом шагу приходилось видеть людей, не уважающих ни себя, ни других, ни Бога, ни черта»[2]. Доброволец не ценит не только личности в себе и других, но он не ценит самой своей жертвы, не знает своей цены, не понимает, на какое дело решается, потому что идет на свой подвиг не сознательно, а так, сбацу, ища случая освободиться от себя, от необходимости думать и рассуждать, отдавшись внушению огромного исторического течения. Эта власть чуждого, неведомо откуда явившегося веления как бы облегчает такого человека, потому что он не уважает собственной мысли, не верит себе. «Русский человек не верит, т.-е. отвык ценить свою собственную мысль, не верит, что она чего-нибудь вообще значит, хотя для него самого: русский человек знает, что рассуждай – не рассуждай, а всегда выйдет по-другому, и вот эти-то другие (не свои) мысли и считает настоящими... и я убежден, “даже любит”, когда всем его собственным мыслям и планам настоящие “другие” мысли вдруг дадут, как говорится, “по шапке”... Я уверен, что он уже полюбил эти удары»[1]. Не ценя и не умея ценить ничего в собственной личности, ничего своего, он с завистью и почтением смотрит на *устойчивость, прочность* чужой жизни, европейской, сербской, мужицкой и всякой другой *не-своей*; считая эту чужую жизнь «заправской», «заправдышной», а свою так, зряшной какой-то, ненастоящей. «Подобное же ощущение, как кажется, испытывало за границей громадное большинство русских добровольцев. Они были сконфужены *прочностью* заграничного человека, его достоинством, его умением жить; были сконфужены, как дети, как ребенок, которому не подарили таких же фольговых часов, какие подарили его приятелю-ребенку»[2]. Эта конфузливая растерянность перед прочностью чужого жизненного уклада, перед чужой «смелостью жить на свете» носит в себе, в скрытом виде, унизительное неуважение к себе, презрение к своей собственной правде. Эта черта заставляет русского человека быть, или только казаться, – не самим собой. Эту особенность внутренно-не-

[1] Т. I, стр. 926–927.
[2] Т. I, стр. 927.



[1] Т. I, стр. 950.
[2] Т. I, стр. 944.

уверенного русского человека, вынуждающую его стыдиться себя, хорошо понимал Достоевский. «Мы все стыдимся самих себя, – говорит он в «Дневнике писателя». – Действительно, всякий из нас носит в себе чуть ли не прирожденный стыд за себя и за свое собственное лицо, и чуть в обществе, все русские люди тотчас же стараются, поскорее и во что бы то ни стало, каждый показаться непременно чем-то другим, но только не тем, что он есть на самом деле, каждый спешит принять совсем другое лицо». Этот стыд своего лица, эта конфузливость перед прочностью и уверенностью чужой правды и чужой жизни, – конфузливость часто наивная, потому что мало основательная (почему, в самом деле, сербская гармония на своей «куче», как нравственная основа жизни, предпочтительнее добровольческого обезличенного самопожертвования, и чем «прочность заграничного человека» так уж лучше нашей неуравновешенности). Это отсутствие доверия к самому себе также очень характерно для расколотого русского человека; оно демонстрирует все ту же слабую разработку личности, ту же замордованность.

Но Успенский не хочет искусственно упростить психологию добровольческого движения, он не хочет всю поэзию этого движения, – а поэзия в ней все же, несомненно, есть, – свести к одной только замордованности, обезличенности, к одному только желанию куда-нибудь бежать от себя. Как ни мало ценит себя доброволец, хотя и «все один черт!» для него, хотя и плюет он на все, не уважая «ни себя, ни других, ни Бога, ни черта», но естественная стихийная связь с жизнью есть все же у него, есть, хотя бы животный, инстинктивный, страх смерти. Отдавая или выражая готовность отдать свою жизнь в дело защиты угнетаемых сербов, он не просто только каким бы то ни было способом освободиться от себя хочет (ведь, если на то пошло, то есть и другие пути), он хочет освободиться от себя *достойным* способом, хочет освободиться от своей личности с *честью* для этой личности. Не умея справиться с самим собой, с честью выйти из противоречий путаницы своих домашних дел и отношений, устыдившись



себя, он делает последний отчаянный ход, ставя на карту разом всю свою жизнь – авось «все один черт» – хоть здесь вывезет к чести его обезличенной личности. Там, где нельзя добыть чести долгим процессом сознательной работы личности, там, быть может, можно *выиграть ее* отчаянной ставкой: такова уж огромность всесокрушающего случая. «Решаясь идти на смерть, русский доброволец, хотя и имел полное право утверждать, что для него “все один черт”, но сознание, что это дело приносит ему “во всяком случае” “непременно” *честь*, играло в его решимости едва ли не такую же значительную роль, как и его изломанное прошлое»[1]. Таким образом, не только из одного стремления во что бы то ни стало отделаться от себя, пожертвовать собой не из одного только крайнего обострения разболевшей совести, требующей урезки и без того скудного личного бюджета, идет доброволец на войну, жертвует собой, но также из запросов неудовлетворенной чести, ищущей, если уже не расширения бюджета, то, по крайней мере, признания какой-нибудь цены за личностью. *Вдруг* поднявшееся и *вдруг* увлекшее собой надоевшего себе русского человека добровольческое движение представляет собой в высшей степени и пестрое сочетание больной совести и больной чести. Пришедший жертвовать собой за братушек доброволец очень часто совсем не по-братски держит себя среди них. Зазнавшаяся честь, заглушая всякую совестливость, проявилась-таки в поведении русских добровольцев в Белграде с обычным разгильдяйским безудержем. «В октябре 76 года, – рассказывает Успенский, – военный министр собрал всех русских волонтеров и просил их не заживаться в Белграде, уезжать в армию, не дожидаясь ни обмундировки, ни оружия. Эту просьбу объяснили начавшимся раздражением в белградском населении против таких поступков, в основании которых лежит принцип: «все один черт»[2].

[1] Т. I, стр. 928. Курсив подлинника.
[2] Т. I, стр. 928.

*IV.*

В «Письмах из Сербии» мы имели дело вообще с русским человеком всех званий и сословий, а не исключительно только с интеллигентным человеком. Конечно, личность русского человека почти повсюду замордована, везде есть своеобразные расколотости и вывихнутости, всяческий душевный разлад, но здесь, в душе интеллигентного человека, все это отличается особенной сложностью и разветвленностью узоров. Основные черты, типические формы заболевания личности, отмеченные Успенским в добровольческом движении, также вскрыты им в несравненно более глубоком и характерном для психологии русского, теперь уже исключительно только интеллигентного человека, – движении. Это – различные течения русской общественной мысли, следовавшие тотчас же за освободительной эпохой, различные интеллигентские увлечения, ищущие правды и света, всевозможные виды движения интеллигенции в народ. Менялись программы, лозунги, теоретические основы, но сущность движения, тяготение интеллигенции к народу, выливавшееся в той или иной форме, оставалось непрерывным за все время последних десятилетий, да, хочется верить, остается и теперь, останется еще долго в будущем, так долго, пока не потеряет всякий смысл самая антитеза интеллигенции и народа. Психологию этого тяготения русского интеллигентного человека к народу, интеллигентскую, народническую психологию, – а не те или другие экономические или социальные формы движения, не самые народнические учения, – Успенский и изучал главным образом в своих многочисленных очерках, посвященных анализу интеллигентской души. Непосредственным объектом этого анализа является прежде всего психология общественных увлечений интеллигенции *его времени*, главным образом, 70-е годы с их специфическими чертами. Но выводы и обобщения, сделанные художественной разработкой этой темы, простираются гораздо шире этих исторических рамок.

Здесь мы должны будем остановиться на очень многих из тех форм заболевания личности русского человека, которые с особенным вниманием уже прослежены Успенским в своих наиболее примитивных выражениях, в «Письмах из Сербии» и других местах. Но здесь, в интеллигентском движении, психологические узоры этих заболеваний много тоньше и, как бы сказать, изящнее. С теми или другими проявлениями общественного движения мы встречаемся в очень многих произведениях Успенского[1], но в более цельном и законченном виде, в высших, наиболее интересных формах мы находим основные черты этой психологии в образе Тяпушкина («Волей-неволей», «Выпрямила» и др.). Поэтому мы здесь рассмотрим только Тяпушкина. Заранее извиняемся перед читателем за обилие цитат, – хочется полнее и непосредственнее напомнить писанное Успенским.



Тяпушкин – самое характерное художественное обобщение типических свойств интеллигентской психологии. В «Отрывках из записок Тяпушкина» (как в подзаголовке называется «Волей-неволей») не раз подчеркивается обобщающее значение Тяпушкинской психологии. Он постоянно ссылается на «родство Тяпушкинского сердца с сердцем всероссийским», говорит о занимающем его случае своей жизни, как о факте, «имеющем большое общественное значение».

Тяпушкин представляет собой высший тип расколотого интеллигента. Это один из самых симпатичных героев Успенского. Тяпушкин человек безусловно хороший, он захвачен лучшими идеями своего времени, захвачен ими глубоко и искренно. Но, волнуясь думами и чувствами своего времени, он подвержен также и его недугам, мучается его муками, болеет его болью. Жестокая рука переходного времени русской жизни опустилась на него всей своей тяжестью, захватила, скомкала и изломала его внутренний мир. Он знает за собой «самый возмутительный, самый бесстыдный, подлый факт, тяготеющий

[1] См. «Непорванные связи», «Овца без стада», «Волей-неволей», из очерков «Крестьяне и крестьянский труд», «Не суйся», «Смягчающие вину обстоятельства», «Узы неправды» и др., «Наблюдения одного лентяя», «Три письма», «Хорошая встреча», «Умерла за “направление”», «Выпрямила» и мн. др.

над его совестью. Факт этот принадлежит к числу тех “скелетов в доме”, которые, увы! кажется, найдутся в совести всякого смертного и которые хотя бы раз в жизни *до такой степени ужаснули человека перед самим собой – и заставили его испугаться самого себя*, что потом всю жизнь, по временам припоминаясь, заставляют его вздрогнуть всем телом, в ужасе закрывать глаза и стонать от нестерпимо мучительного воспоминания»[1]. На ряду с высочайшими моральными влечениями, рядом с величайшим подъемом душевных свойств и нравственных сил, – в душе Тяпушкина уживаются могильный холод и порою ужасные по своей низости мысли, обнаруживается «способность мрачной злобы». Но темные глубины собственной души, заставляющие Тяпушкина дико пугаться самого себя, видны только ему; с наружной стороны – перед нами симпатичный человек с благородными стремлениями, человек вполне здоровый, только разве слишком тонко чувствующий и глубоко понимающий. Если спросить других о Тяпушкине, то все скажут, что он хороший человек. «Найдутся, – говорит он, – даже такие, которые превознесут меня, у которых есть в руках факты моей несомненной доброты, внимательности к чужому горю. Не раз в разговорах обо мне мелькнет у того или другого расположенного ко мне человека даже и словечко о моем стремлении к “самопожертвованию”, и фактов приведут достаточное количество, и на жизнь мою, действительно исполненную тяжких мучений, укажут не без основания в подтверждение того, что я не только болтаю об каком-то общем благе, но и на деле это доказываю и доказывал не раз»[2]. А, между тем, этот «самоотверженный человек», как с горькой иронией называет себя Тяпушкин, до ужаса пугается самого себя, поймав себя за черной, звериной думой, «позволив овладеть собой мысли злобной, бесчеловечной, адской». Мысль эта – желание смерти собственному четырехмесячному ребенку. Увлеченный идеей всечеловечества, Тяпушкин

[1] Т. II, стр. 482.
[2] Т. II, стр. 483.



вдруг ощутил в себе атрофию самого простого человеческого чувства к собственному ребенку. И вот это и есть «тот скелет в доме», о котором говорит Тяпушкин: он сомневается теперь, «всечеловеческое ли сердце его или всеволчье»?

Рассказ Тяпушкина о собственной жизни убедительно говорит о тех «подлинных условиях русской жизни», о той «внутренней безрезонности и тяготе общего впечатления», которые больше всего способствовали умалению в нем личности и ее человеческого достоинства. Вся эта жизнь, которой мы не будем здесь подробно пересказывать, слагалась из «впечатлений, исторгающих самую мысль о каких-то достоинствах и “правах” личности». Мы уже говорили о сознании «неизбывной вины и тяжкого греха», которые с самого рождения тяготеют над несчастным Тяпушкиным, лишая его смелости «жить на белом свете». Школа и жизнь еще более развивают это сознание, еще ниже пригибают личность, безжалостно комкая и уродуя ее. Усиливается презрение к личности и растет холопское уважение перед безликим стихийным началом, стоящим перед личностью. Уроки русской истории еще более укрепляли эту резиньяцию личности перед безличным началом, это преклонение перед огромными историческими толпами и массами, перед поглощающим личность «мы».

«Хотелось исчезнуть, – рассказывает Тяпушкин, – в этом “мы”, пойти бы туда, потому что мне-то ничего не нужно; потому что я могу думать только о моем ничтожестве и ничего, кроме муки, не ощущать. А там нет ни меня, ни моих мук, ни моей личности, а все под гребенку, все одно “мы”... в нем какая-то огромная сила (которой я в отдельности капли не чувствую в себе). Эта сила и меня возьмет, и меня совершенно освободит от самого себя»[1]...

От полного бездушья и бессердечья спасло Тяпушкина влияние музыки: оно размягчило его сердце, не дало окончательно похолодеть его гаснущей душе, растворило его созна-

[1] Т. II, стр. 496.

ние «неизбывной вины и тяжкого греха» в чувстве жгучей жалости к людям, но и здесь к людям *вообще*, к массам, к «ним», а не к отдельной конкретной личности, «не к кому-нибудь и к чему-нибудь из того, что и кого он перед собой видел, а к чему-то отдаленному, к какому-то огромному, над всеми и всем висящему горю»[1].

Издавна вкоренившаяся и взращенная глубочайшими историческими влияниями и впечатлениями, наносимыми окружающей жизнью, вековая обезличенность русского человека послужила для Тяпушкина той почвой, на которую упали семена новых идей, нахлынувших с притоком новых общественных влияний. Странным образом почва эта с внешней стороны оказалась очень подходящей для посева семян новых идей. В разлагающихся формах старой жизни нашлись элементы, с внешней стороны, казалось бы, вполне отвечающие требованиям нарождающейся жизни. Вот как рассказывает об этом Тяпушкин.

«Я, Тяпушкин, конечно, не мог быть непричастным этому моменту разложения, и я испугался самого себя; я увидел, что под гнетом всего мною пережитого, воспринятого со стороны, мое собственное сердце оставалось нетронутым, т.-е. совершенно диким, с задатками иногда диких желаний. Но меня спасло то, что в моем маленьком зверушечьем сердце, помимо ощущения тяжести пережитого, *было уже зерно жалости, жалостливой тоски не о моем горе и беде, а о каком-то чужом горе и беде*. Была жалость к каким-то “им”, “тем”... А школа прибавила к этому знакомство с ощущением радости за их успех, желание быть среди этой чуждой мне и моему ничтожеству силы. И вот, благодаря этим задаткам некоторого интереса и внимания к чему-то горькому, чужому, я, испугавшись себя, своего недостоинства, прямо бросился, благодаря новым наставникам, на книгу, быстро дошел до последней страницы, *а эта страница говорит как раз то, к чему меня привели, неотразимо, волей-неволей, и школа, и жизнь: убавляй себя для общего блага, для общей справедливости, для умаления общего зла. Чего же мне было убавлять себя, когда меня совсем не было?*»[1]

[1] Т. II, стр. 494.



И вот, замордованный человек делается *вдруг*, под натиском новых моральных требований «самоотверженным человеком». Повидимому, именно то, что развивалось и укреплялось всем ходом русской истории, теперь и возводится в моральный императив. Умаление личности («убавляй себя!»), бывшее в течение долгих веков русской жизни и для многих поколений русских людей *исторической необходимостью*, бессознательно осуществлявшейся с принудительностью стихийно-непреодолимого процесса природы, – становится теперь *нравственной обязанностью*, на свободное и сознательное служение которой личность призывается теперь стонами проснувшейся и возмущенно клокочущей совести. «То, что называется у нас всечеловечеством и готовностью самопожертвования, вовсе не личное наше достоинство, а дело исторически для нас обязательное, и не подвиг, которым можно хвалиться, а *величайшее облегчение от тяжкой для нас необходимости быть просто человечными и самоуважающими*»[2]. Это причудливое сочетание исторической необходимости с нравственной обязанностью, психологическое сплетение совестливости с замордованностью у «образцово-убитых в личном отношении людей», к числу которых относит себя Тяпушкин, может возбудить очень серьезные недоумения. В силу какой-то сложной игры исторических преломлений выходит, что оскудение личности является как раз той почвой, на основе которой совершается прививка новых нравственных идей и общественных задач, всечеловечности и готовности к самопожертвованию. Межу тем, почва эта, на самом деле, в высшей степени ненадежная и зыбкая. Идея широкого общественного служения требует как раз высокой нравственной культуры и полной зрелости личности. Самоотвержение есть не умаление личности, как часто думают, а высшее ее проявление, высшее само-

[1] Т. II, стр. 498.
[2] Т. II, стр. 516.

утверждение личности. Самопожертвование требует свободного и сознательного самоопределения личности, как своего непременного условия, а возможно ли оно при слабой разработке моральной культуры, возможно ли оно для замордованного, внутренно-обессиленного человека?

Дело в том, что дезорганизованная, подверженная процессу разложения личность представляется подходящей почвой для пробуждения совести только с внешней стороны, родство между умалением личности и самопожертвованием только кажущееся; также и совпадение между исторической необходимостью, к которой привели Тяпушкина «подлинные условия русской жизни», с нравственной обязанностью, которая выдвигается новыми веяниями, очень условное и почти исключительно формальное. Если на каменном грунте с тонким поверхностным слоем чернозема посадить гигантское растение, оно будет распускаться и может обманывать зрение, но только до тех пор, пока корни его не упрутся в камни; тогда растение заболеет, покосится и изуродуется. Так случилось и с «самоотверженным человеком» в Тяпушкине, который волей-неволей должен был вырасти из «замордованного человека». Одной способности этого слоя чернозема суживаться и оседать оказалось недостаточно для свободного роста нового человека, призванного к сооружению гигантской общественной постройки. Едва показавшиеся ростки новых увлечений покривились, изуродовались, заболели. Историческая связь между старым «замордованным человеком» и новым «самоотверженным человеком» – все же образовалась, и она-то дала повод Успенскому в некотором смысле сближать и как бы ставить за общую скобку такие явления, как топорно замордованные Мишаньки (в очерке «Не случись» и во многих других), добровольческое движение и некоторые формы работы совести в общественном движении, в стремлении интеллигенции к народу. Дезорганизация личности в конечном счете определяет собой не только оголтелость Мишанек и тому подобных темных русских людей, в их очевидно отрицательных и прямо преступных деяниях,



но и разгильдяйское благородство души ищущих случая освободиться от себя наших добровольцев, и, наконец, из-под высокого подъема нравственных сил, из-за широкого общественного движения сквозит также дезорганизация личности, сказывающаяся заболеваниями нормального роста совести и уродованием здорового служения общественному делу.

Высокие моральные требования, обращенные к личности, не встречают ничего в собственном внутреннем мире этой личности, на что можно было бы с надежной прочностью опереться; поэтому, не срастаясь с живым содержанием душевной жизни *органически*, новая мораль сцепляется с ним только *механически*, устремляясь поверх личности к некоторому безличному целому, к некоторой отвлеченной величине: человечеству, обществу, народу, государству и т. п. Работа совести не воплощается здесь в простом, конкретном, человечески-понятном участии к непосредственному живому человеку, *к личности*. Вся высота и напряженность моральных требований обращается не к личности и направляется не на личность, а куда-то помимо ее, куда-то в неопределенную даль, – к безличным, огромным массам, к какой-то отвлеченной, не имеющей непосредственной реальности величине, к каким-то «им», «тем»; не к настоящим, непосредственным, конкретным страданиям окружающей действительности и окружающим живым людям, а «к каким-то живым массам несправедливостей, неурядиц, требований, одушевленных в виде человеческих масс, а не человеческих личностей».

Попав в деревню, где он родился, Тяпушкин на первых же порах испугался самого себя, и совесть его, убегая от живых впечатлений непосредственно окружающих его ужасов жизни, тотчас же приняла *безличное массовое направление, игнорирующее непосредственную личность живого человека*.

«Если бы “они” каким-то не человеческим, а “особенным” образом, – рассказывает о себе Тяпушкин, – сказали мне: “пропади за нас”, я бы немедленно исполнил эту просьбу, как величайшее счастье и как такое дело, которое именно мне только и возможно сделать, как дело, к которому

я приведен всеми условиями и влияниями моей жизни. Но, попав в деревню и видя это коллективное “мы”, размененное на фигуры мужиков, баб, ребят, – я не только не получал возбуждающего к жертве стимула, а, напротив, простывал и простывал до холоднейшей тоски. Эти песчинки многозначительных цифр, как люди, требовавшие от меня человеческого внимания к их человеческим нуждам, к человеческим мелочам их жизни, невообразимо меня утомляли, отталкивали даже... Грязь мучила, в нужде мелькала и оскорбляла глупость... Больная нога умирающего мужика, загноившаяся от ушиба, возбуждала отвращение. Личное участие, личная жалость были мне незнакомы, чужды, в моем сердце не было запаса человеческого чувства, человеческого сострадания, которое я бы мог раздавать всем этим песчинкам, миллионы которых в виде цифры, занимающей одну десятую часть вершка на печатной строке – напротив, меня потрясали»[1].

Здесь очень интересно попутное замечание Тяпушкина, бросающее яркий свет на характер исторического генезиса болезненных особенностей и ненормальных изгибов в психике русского «самоотверженного человека». Абстрактная, безличная, так сказать, *поверх* живого человека направленная работа совести была, по остроумной догадке Тяпушкина, свойством «такого замечательно загадочного человека», каким был царь Иван Грозный.

«Ведь вот перед толпой, перед массой людей, перед морем человеческих существ, слитых воедино, в особый живой организм толпы, этот человек мог публично, на Красной площади, каяться, плакать, простить у этого “организма” прощения, рассказывать перед ним свои прегрешения, оправдываться, чувствовать потребность оправдываться – только перед ним. А отделись от этого организма толпы частица, песчинка, и объявись она в виде человеческой фигуры, с человеческими потребностями, просьбами, желаньями, – словом, со всеми мелочами “человеческой” породы – тотчас замирает

[1] Т. II, стр. 499–500.



не только потребность покаяния, а и внимания, тотчас прекращается отзывчивость сердца на действительные, всегда мелкие человеческие требования. Не разработанное в этом отношении сердце, не пережившее этих человеческих мелочей, *а прямо, в зверином виде, закованное в крепкую кору византийства*, не хочет, не может быть внимательным и отзывчивым на мелочи: оно неуклюже, неуютно для этого. Уйди, напротив, это надоедливое, отдельное лицо в толпу, уничтожься лично, и проснувшемуся зверю легче, потому что он и своих-то личных, жизненных и живых мелочей не ценит, не умея ни облагородить, ни развить. Ему и самому легче понизиться из царей в монахи, из повелителя в повинующегося»[1].

Таким же образом сердце русского интеллигента «переходного времени» прямо в своем замордованном виде было заковано в тонкую кору морали самоотвержения, и не удивительно, что кора эта дала трещины, что исповедание новых идей отлилось в безличную, часто враждебную живой личности, пугающую ее форму.

В «Мишаньках» личное начало совсем атрофировано, они не различают совсем личности, обращаясь с ней прямо как с вещью; доброволец пугается живой личности, не умеет встать в самые простые человеческие отношения с живыми, конкретными сербами, тогда как за славянское дело, за угнетаемых братушек положит голову свою. У Тяпушкина эта испуганность и потерянность перед непосредственными личными отношениями проявляется в более тонких психологических разветвлениях, покрывается еще более сложными узорами. Но во всех этих случаях и в сотнях других примеров, данных в произведениях Успенского, со стороны омертвелой личности, хотя бы и «самоотверженного человека», сказывается одна и *та же боязнь живого человеческого лица и проявляющейся в этом лице непосредственности жизни*.

В «Братьях Карамазовых» у Достоевского Алеша в беседе с братом Иваном припоминает слышанное им не раз от стар-

[1] Т. II, стр. 500.

ца Зосимы замечание, что «лицо человека часто многим еще неопытным в любви людям мешает любить». Эта психологическая особенность довольно подробно разработана Достоевским в его оригинальной теории любви к дальнему, о которой идет речь во многих местах его произведений. Психология любви к дальнему разработана Достоевским по-своему, со своей, иной точки зрения, нежели атрофия живого отношения к личности, боязнь человеческого лица у расколотых интеллигентов Успенского. Но и у Достоевского любовь к дальнему демонстрирует дефект личного сознания (Ницше развивает прямо противоположную Достоевскому точку зрения в расценке этого явления, хотя любовь к дальнему у него имеет несколько иной психологический смысл). Любопытно, что, как любовь к дальнему у Достоевского, так и обезличенное направление совестливости, пугающейся живого лица, у героев Успенского, проявляется чаще всего при высоком уровне нравственных запросов, у людей широкого сознания. Но и там, и здесь это все уже указывает на банкротство личности, теряющейся при столкновениях *с непосредственностью* жизни. Обидно, что этот, в самом деле, богатый запас благородных увлечений и хороших чувств, эта до чрезвычайности напряженная работа совести и сердца (повторяем, – Тяпушкин прекрасный человек, не надо забывать, что его приговор над собой результат *бесстрашного, смелого*, доходящего до жестокости отношения к самому себе) направлены куда-то в неведомую даль, разряжаются где-то в глубине его существования, вдали от непосредственной жизни и живых человеческих отношений, безотносительно к личности, – разряжаются крайне болезненно, мучительно, без всякой внутренней гармонии и душевного успокоения. Этот же бессильный испуг перед живой личностью, живым человеческим лицом и голосом непосредственной жизни лежит в основе другой особенности интеллигентской психологии, сказавшейся в тех или других проявлениях в общественном движении, в характере тяготения интеллигенции к народу, – *в основе оторванности общественного дела от собственного дела личности, разобщенности личного и общественного дела, моральной культуры и социального вопроса*. Безличное направление работы совести обезличивает и самое служение широкому общественному делу, которое берет на себя «самоотверженный человек», разряжая весь скопившийся запас душевного напряжения вне окружающей действительности и окружающих личностей. Бурное клокотание совести находит себе исход в увлечении общественным делом *безотносительно к личности* и ее внутренней пригодности.



«Я стремлюсь, – говорит Тяпушкин, – погибнуть во благо общей гармонии, общего будущего счастья и благоустроения, но стремлюсь потому, что лично я уничтожен; уничтожен всем ходом истории, выпавшей на долю мне, русскому человеку. Личность мою уничтожили и византийство, и татарщина, и петровщина; все это надвигалось на меня нежданно-негаданно, все говорило, что это нужно не для меня, *а вообще* для отечества, что мы *вообще* будем глупы и безобразны, если не догоним, не обгоним, не перегоним... Когда тут думать *о своих* каких-то правах, о достоинстве, о человечности отношений, о чести, когда что ни "улучшение быта" – то только слышно хрустение костей человеческих, словно кофей в кофейнице размалывают? Все это, как говорят, еще только фундамент, основание, постройка здания, а жить мы еще не пробовали; только что русский человек, отдохнув от одного улучшения, сядет покурить трубочку, глядь, другое улучшение валит неведомо откуда. Пихай трубку в карман и полезай в кофейницу, если не удалось бежать во леса – леса дремучие!...»[1]

От личного дела к общему «нет дороги, даже нет тропинки». Общественное дело лишено естественной крепости, органичности, потому что за ним не стоит оживляющий его, свой собственный, личный интерес, потому что не вдохновляется оно зрелым и здоровым личным началом; общественное дело лишено естественной непринужденности, внутренней гармонии; оно обесцвечено, обезличено, потому что в нем нет здоровой сердцевины, вырабатывающей общест-

[1] Т. II, стр. 513. Курсив подлинника.

венное из личного; с другой стороны, и личное сознание сужено, окорочено, грубо обезображено животным и прямо «свиным элементом», потому что оторвано от широкого общественного дела, безнадежно запутано, скомкано, смято, не расправлено во всю свою естественную ширь, мощь и красоту, при которых личное достигает размеров общественного, а общественное оказывается личным.

«Таким путем, – говорит Тяпушкин, – в тех российских жителях, которые попадали в кофейницу, не могло развиться по части эгоизма почти ничего; ни по отношению к другим русский человек не мог разработать более или менее широко чувствительности своего сердца, и оно осталось такое маленькое, зверушечье, как и было в ту пору, как на него нагрянуло византийство. Но за то уверенность в необходимости жить, покоряясь чему-то не своему, чужому, тяжкому, служить, не думая о себе, какому-то, иногда совершенно неведомому, но надо всеми одинаково тяготеющему делу, уверенность в том, что эта тягота есть самая настоящая задача и цель жизни – это в нас воспитано необыкновенно прочно[1].

*Личное* – само по себе, потому что оно «маленькое, зверушечье», *общественное* – само по себе, и потому оно «не свое, чужое, тяжкое»; здесь суженная в себе личность, – там обезличенное общественное дело; но ни тут, ни там нет «настоящего», «живого», «заправского», «гармонического».

Наконец, дезорганизация личности создает еще одну очень характерную особенность в процессе работы совести. Самоотверженная работа совести, обращенная к безличным массам, при слабом развитии личности не является вовсе выражением сознания своей нравственной ответственности перед другими, как это должно бы быть в здоровом сознании, а, напротив, скорее служит выражением желания освободиться от этой ответственности, желания «не отвечать за себя». Работа совести здесь, по странной игре психологических противоречий, *не есть проявление ответственности, но безответственности*. Обезличенному, изнуренному постоянной, неугомонной возней внутренних противоречий русскому человеку хочется только, во что бы то ни стало, сбросить с себя тяжелое бремя самоотчетности, сознание моральной ответственности перед собой и людьми. И вот, он ищет случая отдаться какому-нибудь властному, стихийному зову, внушению какого-нибудь огромного общественного дела, которое захватило бы его, подчинило бы себе, лишило своей воли, собственной личности, мучительной необходимости «отвечать». Это сказалось уже в психологии добровольца; в Тяпушкине черта эта выразилась еще резче.

[1] Т. II, стр. 513.



«*Сами мы* привыкли, и нас приучила к этому вся история наша – не считать себя ни во что, сами мы поэтому можем относительно *себя лично* допустить и перенести всякую гадость, помириться со всяким давлением, влиянием, поддаться всякому впечатлению: “нам лично ничего не нужно”. Добиваться своего личного благообразия, достоинства и совершенства нам трудно необыкновенно, да и поздно. “*Уведи* меня в стан погибающих”, вопиет герой поэмы Некрасова “Рыцарь на час”. И в самом деле: лучше увести его туда, а не то, оставьте его с самим собой, так ведь он от какого-нибудь незначительного толчка того и гляди шмыгнет в стан “обагряющих руки в крови”... Тургеневская Елена в “Накануне” говорит: – “кто отдался весь, *тому горя мало*... тот уж *ни за что не отвечает*. *Не я хочу... то* хочет!” Видите, какое для нас удовольствие *не отвечать* за самих себя, какое спасение броситься в большое, справедливое дело, которое бы поглотило наше *я*, чтобы это *я* не смело хотеть, а иначе... оно окажется весьма мучительным для своего обладателя. Иначе оно – “горе”. Горя мало *не отвечать* за себя, иметь возможность забыть себя, сказав: *не я хочу, то* хочет...»[1]

Герой Успенского, Тяпушкин, очень мало склонен, конечно, «шмыгнуть в стан обагряющих руки в крови», но, как у Некрасовского героя и всякого другого русского героя (тра-

[1] Т. II, стр. 516. Курсив подлинника.

гизм в том, что часто героя в собственном смысле слова), душевное равновесие Тяпушкина в высшей степени неустойчиво. Ища случая освободиться от личной ответственности, он часто не знает, куда броситься: – бросается в добровольческое, идейное, общественное и всякое другое движение, но легко может, по неуравновешенности своей натуры, при слабости личной культуры – сорваться, угодить совсем не туда, пожалуй, даже в «стан обагряющих руки в крови».

Вот отчего, вероятно, в личности такого русского человека каким-то непостижимым образом самое возвышенное уживается с отвратительным, великое сочетается с ничтожным, часто удивительно легко переходя в него; кажется, именно это и зовется широкостью русского человека, о которой всегда так много говорилось и писалось...

*V.*

Мы отметили некоторые формы болезненных особенностей интеллигентской психики, легшие в той или иной мере в основу широкого общественного движения русской интеллигенции, главным образом – интеллигенции 70-х годов; все здесь отмеченные черты держатся на одном психологическом стержне, вырастают из одного корня – дезорганизации личности. Отмечая те или другие заболевания у интеллигенции, скрывавшиеся в увлеченном тяготении ее к народу, в народническом движении, Успенский, конечно, не относился к этой интеллигенции и к этому движению *безусловно* отрицательно. Нет, интеллигентская душа настолько близкая, родная ему душа, общественное движение того времени настолько дорого и ценно в его глазах, что о безусловном отрицании не может быть и речи. Увлечение того времени есть, быть может, самое лучшее, самое отрадное и светлое место в истории нашего общественного самосознания. Но все же «не случайно ее он суровым упреком своим оскорбил», а «обдумал его, но обдумал любя, а любя глубоко, глубоко и язвил». Резкое подчеркивание болезненности интеллигентской психики есть результат хотя любовного, но тем более бесстрашного, глубоко захватывающего анализа. Конечно, Успенский имел дело не с вершинами своей эпохи, не с отдельными выдающимися представителями и исключительными людьми, а с долиной, со средним человеком, с «сердцем всероссийским», сказавшимся в сердце Тяпушкина. И здесь он, любя, судил и, осуждая, любил. Повышенная совестливость есть все же, несмотря на все болезненные особенности и ненормальные уклонения, едва ли не самая большая нравственная ценность из всего, чем обладает русская интеллигенция. И надо самому глубоко и мучительно переболеть этой болью, чтобы понять имеющиеся в ней положительные стороны: своеобразную поэзию, облагораживающую эту боль. И Глеб Иванович Успенский, несомненно, болел этой болью... Об этом, помимо документальных биографических данных, говорят уже те тонкие психологические блестки, которые запечатлелись в художественно написанных воспоминаниях об Успенском В. Г. Короленко и С. Я. Елпатьевского. Воспоминания эти рассказывали о той муке, которой мучился Успенский, о той постоянной, неутешной скорби, которая заставляла мучительно содрогаться его изболевшее, уставшее, но не перестающее страдать сердце. Они рассказывали о страданиях великого русского интеллигента, Г. И. Успенского, рассказывали, конечно, не так, не теми словами, не с тем оттенком особенного выражения, с каким стал бы об этом говорить сам Успенский. Он сам говорил о страданиях русского интеллигента, делая в «Волей-неволей» «опыт определения “подлинных размеров” и подлинных свойств русского сердца». И, если русская жизнь не знала еще другого такого мученика-интеллигента, каким был Г. И. Успенский, не видала еще другого такого искреннего сердца, какое билось в его груди, то все же и в Тяпушкине, в этом симпатичном среднем русском интеллигенте, в этом носителе «всероссийского сердца», в его мучительно неугомонном болении – есть также много того, что должно быть возвеличено и увенчано, если не лавровым, то терновым венком. Великому русскому страдальцу-

интеллигенту не могут быть чужды страдания интеллигенции. Не даром идея, «что известному поколению русского общества обязательно было “пропасть” во имя чужого дела, чужой работы, пропасть волей-неволей, потому что к этому его привела вся человеческая мысль и вся человеческая жизнь, и что если оно не уверует в это, не укрепит себя в этом, то ничего, кроме ужасающей, бесплоднейшей и адски-мучительной глупости, выработать оно не может»[1], эта «любимая идея Тяпушкина» есть также и идея самого Успенского. Именно поэтому с такой горячей, трепетной радостью Успенский приветствовал Пушкинскую речь Достоевского, в которой он с восторгом увидел подтверждение той же, родной ему «любимой идеи Тяпушкина». «Как было не приветствовать г. Достоевского, – писал он тотчас после речи, – который в первый раз в течение почти трех десятков лет, с глубочайшей искренностью решился сказать всем исстрадавшимся за эти трудные годы: – “Ваше неуменье успокоиться в личном счастии, ваше горе и тоска о несчастии других и, следовательно, ваша работа, как бы несовершенна она ни была, на пользу всеобщего благополучия есть предопределенная всей вашей природой задача, лежащая в сокровеннейших свойствах вашей национальности»[2]. Успенскому послышалось здесь оправдание векового скитальничества русского интеллигента-страдальца, послышались «слова о неизбежности для всякого русского человека жить, страдая скорбями о всечеловеческих страданиях», т.-е. косвенным образом оправдание неизбежности тех же внутренних расколотостей, того же интеллигентского вывиха, оправдание необходимости пропасть «волей-неволей», «во имя чужого дела, чужой работы».

Успенский открывает перед русской интеллигенцией раны и язвы ее души, обнажает ужасные пустоты в ее внутреннем мире, но он понимает и громадность ее задач, испытывает сам обаяние ее идеала, а потому говорит ей: иди! Нарисовав картину внутренних неурядиц интеллигентской души, Успенский в конечном счете своих рассуждений как бы говорит ей:

[1] Т. II, стр. 445.
[2] Т. III, стр. 348.



...А все-таки иди!
И все-таки смелей иди на тяжкий крест, иди на подвиг твой!..

Как бы ни была мучительна, болезненна, тяжела «обязанность пропасть волей-неволей», но «для известного поколения русского общества» вне этого исхода – нет выхода, нет спасения; вне этого исхода – «ничего, кроме самой ужасающей, бесплоднейшей и адски-мучительной глупости выработать оно не может», вне его для этого поколения русской интеллигенции остаются только хищнические идеалы купцов Таракановых, Мясниковых, «буржуев», вообще идеалы купонного строя жизни. Дорога к идеалу гармонического, выпрямленного во весь свой естественный рост человека лежит для «известного поколения русского общества» через ее собственный душевный разлад, *дорога к гармонии ведет здесь через дисгармонию*. Русскому интеллигентному человеку приходится прежде ужасно испугаться отсутствия в себе личности, а потом уже начать искать, вырабатывать ее в себе.

Но в общем у Успенского замечаются некоторые колебания в расценке интеллигентского вывиха. На основании только что изложенных здесь соображений Успенский видит в нем средство порою («для известного поколения») необходимое средство, которым, так сказать, покупается будущая гармония; но местами он склонен совершенно обесценивать его, отказывая ему и в этом условно положительном значении. Душевная дисгармония отталкивает его непримиримо, он говорит о ней с безусловным осуждением[1]. Это именно

[1] Оговариваюсь, что здесь речь идет все время исключительно о внутреннем вывихе (и при том о таком, который ничем не сказывается в образе жизни и поведении, – часто безупречно нравственном и высоком, – о расколотости между мыслью и волей только, а не между мыслью и делом); внешние же вывихи, внешняя расколотость (которых так много в очерке «Больная совесть») ничего, кроме брезгливости и отвращения у Успенского, по справедливости, не заслуживают.

в тех случаях, часто возбуждавших недоумение критики и неверное, вследствие этого, понимание ею сущности идеалов Успенского (резкий пример г. Богучарский), когда Глеб Иванович, наскучив видом всеобщей дисгармонии, устав интеллигентской усталостью и раздражаясь на нее, с огорченным сердцем желал посмотреть хотя бы на «*подлинное* шарлатанство», «*подлинное* невежество», лишь бы увидеть «что-нибудь настоящее, без прикрас и фиглярства; какого-нибудь старинного станового, верного призванию бросаться и обирать»... и т. п. В такие именно минуты Успенский с завистью говорит о «заправском» укладе европейской жизни, колеблется, кому отдать предпочтение: зверушечьей ли, узко-личной правде серба, или до безличности широкому стремлению к самопожертвованию русского добровольца; в такие минуты и с таким настроением *безнадежной* усталости он с чувством отрады и облегчения может, пожалуй, говорить о «версальских судах» и «берлинском звере»; именно тогда-то он с тоскливым чувством отчаяния поет гимны звериной, лесной правде и примитивной зоологической гармонии, гармонии животного состояния. Все это, между прочим, и побудило критику заговорить об отрицательном отношении Успенского к интеллигенции.

Мы уже приводили в 3-й главе остроумное замечание Успенского о том, как «добровольцы были сконфужены *прочностью* заграничного человека», сконфужены, как «ребенок, которому не подарили таких же фольговых часов, какие подарили его приятелю-ребенку». Эта сконфуженность перед «прочностью» «заправской» заграничной жизни ощущается и Тяпушкиным, человеком более тонкой душевной организации; ее не был чужд, в минуты особенной душевной усталости и раздерганности от созерцания всяческой дисгармонии, – и сам Успенский. Но узоры его душевных противоречий отличаются еще большей, едва уловимой тонкостью; вот почему, между прочим, из количественно очень обширного биографического материала, появившегося в литературе тотчас после Успенского, в самом деле близко подходят к своей



цели, – уловить сущность индивидуальности Глеба Ивановича, – быть может, только художественные наброски Короленко и Елпатьевского. Успенский, вероятно, сам носил в многострадавшей душе своей своеобразный болезненный вывих[1],

[1] Я не о болезни в *узком* смысле говорю, – здесь считаю себя совсем уже некомпетентным. О вывихах же в более широком смысле, мне кажется, дают право говорить, как непосредственные свидетельства все еще очень скудных биографических материалов, так и более отдаленные намеки, при посредстве которых можно до некоторой степени проектировать личные свойства Успенского на основании самых его сочинений. В них, по собственным словам Успенского, «пересказана почти изо дня в день» вся его «новая биография, после забвения старой» (до двадцати лет). О душевной неуравновешенности Успенского говорит Н. К. Михайловский уже в той статье, которая была приложена к Павленковскому изданию сочинений Успенского. Здесь принцип гармонии, как конечный идеал Успенского, выводится из дисгармонии душевного склада самого писателя. В «Материалах для биографии Г. И. Успенского» («Русск <ое> Бог <атство>». 1902 г., № 4) Н. К. Михайловский говорит о внутреннем разладе Глеба Ивановича еще определеннее, прослеживая его в том пункте, где он переходит в состояние явно болезненное, сказываясь в бредовых символах раздвоенности между Глебом, началом совести, и «Ивановичем», олицетворяющим влияние наследственности. «Памятуя освещение, данное самим Успенским своей “генеалогии”, надо признать, что по наследству он получил, вместе с художественным талантом, зачатки психической неуравновешенности и “свиного элемента”, выражается диакон в рассказе “Неизлечимый”; лично ему, Глебу, принадлежит борьба с этим свиным элементом и страшная жажда душевного равновесия, гармонии, как в себе самом, так и в окружающей жизни... В этих страстных поисках равновесия и в этой борьбе – будем говорить: с “Ивановичем” заключается вся биография Успенского, начиная с детского и раннего юношеского возраста, когда он “беспрестанно плакал, не зная, отчего это происходит, продолжая всею его литературной деятельностью и кончая тяжелым бременем помрачения сознания”. То, что мы называем “вывихом” Успенского, есть одно из выражений этой сложной внутренней борьбы, о которой почти ничего не говорит несложная внешняя фабула его биографии. Тонкие, как паутина, узоры противоречий, между непосредственным влечением и нравственным велением, глубокие мучения от того, что эти веления далеко не всегда являются

и этот-то дорогой нам вывих его душевной неуравновешенности с любовной заботливостью и понятным почтением рассматривают и расправляют теперь близко знавшие Успенского люди. И вот «этот большой художник, с большим сердцем», этот великий русский интеллигент, вдруг конфузится за самого себя, с почтением останавливаясь перед примитивными формами гармонии. Как тут не растеряться критике! При таком богатстве души, при такой редкой, исключительной, быть может даже единственной в русской литературе глубине, искренности и трепетной отзывчивости, странно видеть эту постоянно оглядывающуюся на себя, на свою интеллигентскую природу, конфузливость перед какой-нибудь зверушечьей гармонией или «прочностью заграничного человека». За то для нас, русских интеллигентов, скорбный лик великого русского интеллигента-всечеловека должен служить живым оправданием жизни и дела интеллигенции и могущественнейшим нравственным стимулом.

И русской интеллигенции не следует убегать от себя, от вывиха своей душевной скорби, а принять его, признать его ценность, – только признать *условно*: не как конечный идеал, а как средство, которым «известному поколению русского общества» приходится *волей-неволей* достигать идеала. Признать в том смысле, в каком Успенский приветствовал Пушкинскую речь Достоевского, увидав в ней наконец-то произнесенное слово оправдания русского интеллигента-скитальца: нужно же когда-нибудь высказать этому исстрадавшемуся

в то же время и влечениями самой природы, болезненная неуравновешенность, внутренняя дисгармония, вечное недовольство собой, – все это делало Успенского самомучителем, “мучеником больной совести”. Отсюда самоистязания, распинания себя за только мелькнувшую тень нехорошей мысли (отразилось в Тяпушкине). В бредовом состоянии это привело к измышлению небывалых своих преступлений и ужасов, “избиения всей семьи и всех друзей, или собственного превращения в свинью”. Эти призраки самомучительства начинаются в более тонких и малоуловимых формах еще ранее действительного заболевания, незаметно переходя в него.



человеку слово одобрения в его вечной борьбе с самим собой, признать, что *не лишний же* он, в самом деле, человек.

И, если уж некуда бежать от своей душевной неуравновешенности, иначе как в дремучие леса различных примитивных форм гармонии, гармонии, для интеллигенции уже утраченной безвозвратно, – то какой смысл может иметь в таком случае отказ от своего интеллигентского первородства ради чечевичной похлебки, всевозможных форм примитивной, не божественной, а животной гармонии? Это не только недостойно интеллигенции, но и совершенно бесполезное для нее, безнадежное дело.

Пусть вывих интеллигенции, обязательность «пропасть» во имя чужого дела – тяжелый крест для нее, но нужно не уважать себя, чтобы беспомощно метаться, проклиная свою правду и свое дело, предавая поруганию свою интеллигентскую природу. Если некуда уйти от этого креста, если нельзя освободиться от него иначе, как ценой отказа от цели своих стремлений, от своего идеала, сдавшись «самой ужасающей, бесплоднейшей и адски-мучительной глупости», то лучше уже *принять крест*, с достоинством и не смущаясь нести его на своей груди. Трудно представить себе, какое ужасное, оскорбляющее святыню впечатление получилось бы, если бы Христос, распятый на кресте Христос, вдруг бы не захотел, расхотел принять крест, застыдился бы своего вида, стал бы тяготиться распятием, завидуя гармоничности стоящих у креста римских стражников, конфузясь прочной самоуверенности распявшего его старого человека. Христос был распят на кресте людьми и страдал он за свое дело *не как Бог, а как человек*. И это имеет огромный смысл: это говорит, что муки креста не были гармоническими, Христос не отдавался крестным мукам, как своей родной стихии, в полной гармонии с самим собой: он шел на крест не по вольной воле, *по долгу*. Он мучился не образно только, а на самом деле, и вид его был болезненно искажен от мучительных содроганий, и тело его, снятое с креста, было обезображено следами пережитых мучений. Новый человек родится из ветхого в крестных муках,

гармонический человек будущего вырастает из теперешнего, вывихнутого, «самоотверженного человека», русского интеллигента Тяпушкина. И не надо унизительно кричать от этой боли, не надо пытаться вырвать ее тем, чье сердце уже поражено; не надо беспомощно оглядываться назад, стыдясь своего искаженного мучениями лица. Высшая задача окончательной победы над собой для безнадежно-вывихнутой интеллигенции состоит в том, чтобы, *преодолев внутренний разлад, найти в дисгармонии своего внутреннего мира особую гармонию*. Но сто крат более блаженны те, «настоящие», нерасколотые интеллигенты[1], которым гармония досталась сама собой, «без борьбы, без думы роковой». Этих неискушенных праведников совсем миновала чаша сия. И Успенский от всей души радуется, что это так вышло (здесь, как и во многих существенных пунктах этих, в исходных основаниях, диаметрально противоположных миросозерцаний, Успенский расходится с философией креста Достоевского). У Успенского не создается культа креста, самый крест не возводится в идеал, *не обоготворяется*.

Интеллигентский вывих, этот крест интеллигенции, Успенским не возводится в идеал. Идеал его ясно и определенно сознан, и идеалом этим является естественная прелесть расправленного во всю ширь, красоту и гармонию своего существа, человека, т.-е. такого светлого, радостного, безболезненного состояния человеческой жизни, при котором навсегда и бесследно исчезает всякое помышление о кресте, долге, страдании, дисгармонии, исчезает всякая тяжесть и остается только сознание вольной воли, сознание «радости жить на белом свете» и «чувствовать себя человеком». Конечный идеал Успенского – страстная мечта теперешнего скомканного человека по выпрямленному человеку грядущей сознательной и свободной гармонии, мучительная тоска о человеке, живущем на вольной воле своего роскошного естества, в полной гармонии с самим собой, без насилий и принуждений, без долга и обязанностей, глубоко моральном по самой своей природе.

[1] В моем очерке об Успенском, гл. II.



Идеал Успенского, его культ естественной прелести и естественной моральности человеческого существа можно было бы назвать в известном смысле – *религией всечеловека, всечеловечеством*. В этом месте мысль Успенского очень близко подходит к некоторым элементам учения Ницше, давшего в своем идеале Uebermensch'а своеобразную *религию человека-бога*. Всечеловек Успенского и человек-бог Ницше имеют некоторые несомненные точки соприкосновения, хотя, в конечном счете, существенно расходятся. В основе идеала Ницше, гармонии красивой и сильной индивидуальности, так же, как и в основе идеала Успенского, лежит мысль полного раскрепощения, полного освобождения человека, оставляющего его только во власти самого себя, на вольной воле своей собственной природы, которая в своем могучем творчестве настолько сильна и прекрасна (у Успенского также и моральна, и человечна, у Ницше – только сильна и красива), что не нуждается ни в каких внешних подпорках, ни в каких еще других моральных, метафизических и религиозных крепях. Но здесь и важное различие, разъединяющее их, делающее из Ницше – возмущенного обличителя христианства, обожествляющего Uebermensch'а, из Успенского – апостола всечеловечества. Для Ницше все равно: будет ли гармония могучего творчества жизни – моральной, человечной; он жаждет ее во что бы то ни стало, ради нее он готов на какие угодно человеческие жертвы; ему все равно: будет ли она всечеловеческой или бесчеловеческой, он и от бесчеловечности не отказывается, даже подчеркивает ее как условие своего идеала, переоценивающего ценности. Успенский может согласиться только на *гармонию человечности*. Ницше если прямо не отрицает гармонии самопожертвования, то не предпочитает ее всякой другой. Успенский именно ее-то и оттеняет. В образах настоящей, гармонической интеллигенции, о которых, согласно задаче нашей статьи, говорить здесь не пришлось, Успенского увлекает больше всего именно *гармония самопожертвования*. Здесь он находит как отдохновение от мучительных, раздражающих душу и бередящих «обнаженные нервы» впечатле-

ний дисгармонии, так и «исцеление» собственной душевной неуравновешенности. Созерцание гармонического самоотвержения радостно выпрямляло собственную изболевшую, исстрадавшуюся душу Успенского. С этой точки зрения привлекали к себе его внимание такие образы из интеллигентского движения, как ставшая знаменитой «девушка строгого, почти монашеского типа» и «удалой добрый молодец», о котором Успенский задумывал повесть[1]. Здесь Успенский находит ту же отраду душе, ту же разгадку смысла жизни, которую «сулила ему каменная загадка в Лувре» и на которую намекали гармония, красота и правда земледельческих идеалов. Ницше, прославляя творческую мощь стихийного процесса жизни, вырабатывающего высший тип, создающего человекобога, доверяется природе *без всяких ограничений, безусловно* принимая все, что бы она ни дала, и даже в «вечных возвращениях» (amor fati); Успенский доверяется творчеству природы, естественной гармонии, только в убеждении, что эта гармония будет непременно, по самой природе своей – гармонией моральной и человечной; *он верит в стихийность человечности, в естественное совершенство человеческой природы*. Выпрямленный, гармонический человек Успенского не давит собой своего ближнего, это не Uebermensch, не человеко-бог, требующий человеческих жертв ради взрощения своих индивидуальных особенностей, а *всечеловек*, умещающий в своей гармонии свободный рост всякого человека.

[1] «Повесть, которую я пишу, – писал он Н. К. Михайловскому, – автобиография, не моя личная, а нечто вроде Л. Чего только он не видал на своем веку. Его метало из губернаторских чиновников в острог на Кавказе, с Кавказа в Италию, прямо к битве под Ментаной, к Герцену, потом в Сибирь на три года, потом на Ангару, по которой он плыл тысячу верст, потом в Шенкурск, в Лондон, Цюрих, в Париж. Он видел все и вся. Это – целая поэма. Он знает в совершенстве три языка, умеет говорить с членом парламента, с частным приставом, с мужиком, умеет сам притвориться и частным приставом, и мужиком, и неучем, и в то же время может взойти сейчас на кафедру и начать о чем угодно вполне интересную лекцию. Это – изумительная натура. Я и думать не могу охватить все это, но уголок я постараюсь взять в свою власть»... И взял бы в совершенстве, потому что тема эта как нельзя больше шла к его кисти.



У Успенского нет той раздвоенности морали, которую проповедует в своем бессознательно морализирующем учении Ницше и которую обличает в своей проповеди («Преступление и Наказание») Достоевский. Успенский не поклоняется одновременно двум идеалам – гармонии выпрямленного человека и дисгармонии скомканного, не проповедует, подобно Ницше, двух моралей, одну для героев, другую для их подножия – толпы. Его идеал ясный и определенный – *всечеловеческая гармония*. Дисгармония допускается им как одно из условий ее достижения; гармония полагается как принцип, цель и идеал в собственном смысле; дисгармония же волей-неволей выдвигается как средство. Поэтому интеллигентская расколотость не получает у Успенского, в конечном счете, *безусловно* положительной или *безусловно* отрицательной расценки. Болезнь интеллигентской души, какими бы истинно хорошими чувствами она ни зарастала, все-таки *болезнь*; хотя интеллигентский вывих есть, по терминологии Успенского, «заболевание сердца *сущею правдой*», но все-таки это *заболевание*. Успенский не обманывался в постановке диагноза, проявляя свое обычное бесстрашно-смелое отношение к действительности. Отсюда некоторая суровость его анализа и приговора.

Мысль Успенского и Ницше сближается еще и в том пункте, где оба эти писателя мечтают о гармонии только в эмпирическом мире земного бытия, полагая осуществление своего идеала в посюсторонней, реальной жизни. Имманентный характер их идеалов допускает возможность для человечества устроиться собственными своими силами, разрешить противоречия жизни эмпирическим путем, без помощи трансцендентных начал. Здесь центральный пункт коренной противоположности этих обоих миросозерцаний – религиозно-нравственной концепции учения Достоевского, который в глубинах своего религиозно-философского проникновения в жизнь уже не верит в возможность, – как он любил говорить, – «устроиться вне Бога и вне Христа». С этим пунктом

связано много других разногласий. *Всечеловечество* Успенского и *человекобожество* Ницше противостоят *Богочеловечеству* Достоевского. В этом узле в нашей художественной литературе, столь богатой широким размахом философской мысли[1], нет большей противоположности в исходных идеальных основаниях миросозерцаний, чем Достоевский и Успенский; противоположность здесь, может быть, еще большая, чем у Достоевского и Толстого. Это два различных полюса русской философской мысли, два полюса искания русской литературой своих идеалов. Тема эта слишком большая, а статья наша и без того разрослась уже чрезмерно.

[1] Достоевский давно уже выдвинут, как художник-философ. Но для читателя, глубоко продумавшего Успенского и вчитавшегося в него, будет понято, что можно с равным правом говорить и о художественной философии Успенского.

# О некоторых мотивах творчества Максима Горького

*<I.>*

Сомневаясь во всем, Ницше усомнился и в необходимости истины для человека. Предпринимая свою гигантскую попытку переоценки всех ценностей, он, естественно, поставил *вопрос о ценности истины*. «Допустим, – говорить он, – мы захотели истины. Зачем не лжи? неуверенности? даже незнания?» Чем истина лучше лжи? В действительной ценности истины, в нужности ее для человека сомневается и Максим Горький. «Ложь, – говорит один из героев его наиболее философски настроенных рассказов, – нельзя называть вредной, поносить ее всячески, предпочитать ей истину... еще неизвестно ведь, что она такое, эта истина; никто не видал ее паспорта и, может быть, она, по предъявлении документов, черт знает, чем окажется»...

Через все произведения Горького красной нитью проходит своеобразная философия лжи; поэзия его – поэзия «нас возвышающих обманов», красивых вымыслов, очаровательных иллюзий, грез и «снов золотых». Устами своих героев Горький вырисовывает сложные художественные узоры увлекательной апологии лжи. Узоры эти иногда бывают очень изящны и тонки; сверкая пышным богатством красок сочной художественной кисти Горького, они носят на себе следы глубокой мысли, а иногда грубые, аляповатые, они задорно

топорщатся и раздражают зрение угловатостью форм, маркостью цветов, чрезмерной красочностью... Напомним некоторые из них.

Вот с какими речами заставляет Горький обращаться своего «читателя» к писателю: «Твое перо слабо ковыряет действительность, тихонько ворошит мелочи жизни, и, описывая будничные чувства будничных людей, *ты открываешь их уму, быть может, и много низких истин; но можешь ли ты создать для них хотя бы маленький, возвышающий душу обман*?..[1] Нет! Ты уверен, что это полезно рыться в мусоре будней и не уметь находить в них ничего, кроме печальных крошечных истин, устанавливающих только то, что человек зол, глуп, бессилен и жалок один и сам по себе»... И вот «мы, – говорит тот же читатель, – кажется, снова хотим грез, красивых вымыслов, мечты и странностей, ибо жизнь, созданная нами, бледна красками, тускла, скучна!.. Действительность, которую мы когда-то горячо хотели перестроить, сломала и смяла нас... Что же делать? Попробуем, быть может, вымысел и воображение помогут человеку подняться ненадолго над землей и снова высмотреть в ней свое место, потерянное им! Потерянное, не правда ли? Ведь человек теперь не царь земли, а раб жизни, – утратил он гордость своим первородством, преклоняясь перед фактами»...

О том же, но несравненно откровеннее, циничнее говорит «Проходимец»; он говорит с самоупоением, смакуя свое философствование, – черта, свойственная очень многим героям Горького, которые очень любят с восхищением оглядываться на себя и часто в самые неподходящие моменты. «Врать умеючи – высокое наслаждение, скажу я вам. Если врешь и видишь, что тебе верят, – чувствуешь себя приподнятым над людьми; а чувствовать себя выше людей – удовольствие редкостное! Овладеть их вниманием и мыслить про себя: «дурачье»! А одурачить человека всегда приятно. Да и ему, человеку-то, тоже ведь приятно слышать ложь, которая гладит его

[1] Курсив неоговоренный – везде мой.



по шерстке! И, *может быть, всякая ложь – хороша, или же, наоборот, все хорошее – ложь*. Едва ли на свете есть что-нибудь более стоящее внимания, чем разные людские выдумки: мечты, грезы и прочее такое». В «Мещанах» Терентий Богословский самую ценность добра выводит из его лживого происхождения. Ложь дает цену добру. «Зло есть качество, прирожденное вам и потому малоценное. Добро вы сам *придумали*, вы страшно дорого платили за него, и потому оно есть драгоценность, редкая вещь, прекраснее которой нет на земле ничего». Те же мысли на разные лады высказывают у Горького люди различного душевного склада и общественного положения. Необходимость, ценность лжи там, где правда жизни не удовлетворяет, где она скучна, бледна, бесцветна, – защищает Коновалов. Красивыми вымыслами упиваются Варенька Олесова, пылкий идеалист Бенковский, дьякон в «Бывших людях», тетка Анфиса в повести «Фома Гордеев», Яков в повести «Трое» и т. д. Ради красоты вымысла, чтобы «пробудить веру и надежду», солгал маленький, жалкий чиж в сказке «О чиже, который лгал, и о дятле, любителе истины». На целительной, оживотворяющей силе лжи построен целиком рассказ «Болесь» (то же, что Настя в пьесе «На дне»); те же мотивы слышатся в прекрасном рассказе «Двадцать шесть и одна»... Та же красивая ложь вдохновляет и самого Горького в его рассказах о сказочно сильных людях с могучими страстями, о всех этих Раддах, Лойках Зобарах; сюда же относятся все сказки «Старухи Изергиль», маленький рассказ, не вошедший в первые издания, «Хан и его сын», и другие. Но апофеозом философии лжи Горького, ее завершением и объяснением является замысловатая фигура странника Луки в пьесе «На дне».

Лука, появляясь на дне, сталкивается лицом к лицу со страшным трагизмом жизни. Перед ним открывается ряд трагических положений, положений, из которых нет выхода; по крайней мере, при существующих условиях общественной, душевной, вообще земной жизни, при существующей власти действительности и ее законов, нет выхода индиви-

дуального для каждой данной, однажды живущей личности: умирающая чахоточная Анна, безнадежно погибшая, засосанная дном, проститутка Настя, вор по происхождению, стоящий на дороге к убийству, Васька Пепел и т. д. Этот трагизм внешних положений обитателей ночлежки, безвозвратно опустившихся на дно жизни, еще более усиливается характерной для последних произведений Горького атмосферой, густо насыщенной философскими проблемами, беспокойством о жизни, о праве, о человеке, о Боге... Загадка человеческого существования, загадка смысла жизни обострена здесь до последней степени и трагически обнажена. Люди болеют здесь от голода, от неустройств жизни, заброшенности и ненужности; но еще более они болеют и мучаются – *от голода духовного*, от неутоленной идейной жажды осмыслить жизнь, от тоски по правде, по нравственному успокоению, от душевной пустоты, от мучительного, ноющего сознания бессмыслицы жизни вообще... Бывшие люди Горького, обитатели дна, как и вообще его босяки, – философы по преимуществу. И вот в эту-то гущу тревожных, неразрешенных, наболевших проблем философии, религии, морали, в это жерло проклятых вопросов – попадает странник Лука. Автор сознательно ставит его в это в высшей степени ответственное положение. И Лука с голыми руками подходит к сфинксу; с громадностью своей задачи он думает справиться очень простым средством: средство это – ложь, баюкающая, ласкающая, «хорошая ложь, которая гладит по шерстке»... Не имея в своем распоряжении реальных средств для борьбы с силой факта, со страшной властью жестокой действительности, Лука хочет перехитрить силу факта, обойти его, создать иную действительность, действительность мечты, вымысла, сказки, обмана и самообмана. Он хочет переселить несчастного, страдающего, безнадежно задавленного жизнью человека в мир призраков, красивых иллюзий, радостных фантазий, заставить его жить грезами и снами, и в этом новом мире, в этой новой реальности, он хочет сделать невозможное возможным, желаемое – существующим, а существующее – призраком, обманом. Лука стремится *оболгать действительность*, расцветить, раскрасить ее миром грез и иллюзий. Для актера Лука создает фантастический мир, лечебницу-мечту, «всего в полуверсте от края света»: там ждет его возрождение, новая жизнь... Для умирающей чахоточной Анны Лука тоже открывает мир мечты, но другой уже мир. «Смерть – она все успокоит... Она для нас ласковая». – «А как *там* – тоже мука?» спрашивает умирающая... «Ничего не будет! Ничего! Ты – верь! Спокой и больше ничего! Призовут тебя к Господу и скажут: Господи, погляди-ка, вот пришла раба Твоя Анна»... И Лука подробно рассказывает, как встретят Анну у Господа... Радужной дымкой светлых иллюзий Лука пытается обвеять также и жизнь других обитателей ночлежки... Приветствует он пестро-накрашенную фантазию, которую создает себе из книжки «Роковая любовь» несчастная Настя, уставшая жить действительностью, ужасной действительностью: «Я верю! Твоя правда, а не ихняя... Коли ты веришь! была у тебя настоящая любовь... значит, была она, была!»... Даже полицейского Медведева он не забывает приласкать, впрочем – самым грубым обманом, постоянно называя его ундером. «Хоть... я еще не совсем... ундер», – пробует не верить Медведев, но сила лжи побеждает и его... Всех, всех пытается Лука убаюкать обаянием чарующей лжи, ласковым шепотом возвышающих обманов и самообманов, всех пытается поднять на призрачные высоты раскрашенной реальности...



Господа! *Если к правде святой*
*Мир дорогу найти не сумеет*,
Честь безумцу, который навеет
Человечеству сон золотой.

И вот Лука, по манию автора, является таким безумцем, пришедшим усыпить сном золотым то безнадежно-заброшенное, болящее человечество, которое собиралось в ночлежке Костылева... При том же не в подлинном смысле «безумцем» Беранже, глубоко правдивым и истинно верующим, а иным, сознательным безумцем, искусственно безумствую-

щим. Он принес свою ласкающую, красиво убаюкивающую ложь, чтобы утешить невыносимые муки этих страдальцев, этих людей безысходного горя, безысходной муки. Но, всматриваясь в поведение Луки, вдумываясь в его бойкие, складные речи, изречения и прибаутки, хочется проникнуть в святая святых Луки, туда, за этот внешний покров неумолкающей, безостановочной душеспасительной лжи, проникнуть в сердце этого замысловатого старичка, раскрыть его душу, понять правду его лжи, ее смысл...

Что же, на самом деле, «всякая ложь хороша, или же, наоборот, все хорошее – ложь?» Желанье заглянуть в душу Луки является и у обитателей дна. «Слушай, старик: Бог есть?» спрашивает его в упор Васька Пепел. «*Лука молчит, улыбается*». Пепел снова повторяет свой вопрос: «Ну? Есть? Говори!..» – «Коли веришь, есть; не веришь – нет... *Во что веришь, то и есть*»... Этой многозначительной формулой, отрицающей и нацело уничтожающей самый объект веры, значительно расширяется смысл лжи Луки. Если в отношении актера, Анны, Насти его ложь вызывается условностью положения, подобно лжи доктора у постели безнадежно умирающего больного, то в ответе Луки Пеплу о Боге и вере она подсказывается уже несравненно более широкими философскими основаниями. «Нечего сказать человеку, которому улыбается смерть: ничего не скажешь ему такого, что возвратило бы в душу его любовь к жизни», – так, между прочим, говорит Горький в небольшом и красивом рассказе «Хан и его сын». Но Лука показывает, что человека в таком положении можно обмануть, или, вернее, заставить его обмануться. И это тем легче, что – скажем с оттенком парадокса – человек в правде лжет, а во лжи прав бывает; всякая ложь – правда, потому что правда – ложь... Вот какую мысль носит на острие своего остроумия формула Луки. Быть может, лучше было бы назвать эту ложь более мягким словом – «выдумка». Философия «возвышающих душу обманов» Горького есть философия выдумки прежде всего. Так именно и определяет предмет философии один из наиболее компетентных в этом деле героев



Горького, Тетерев в «Мещанах». Он даже противополагает эту выдумку – лжи: «Только философствуя человек не лжет, ибо, философствуя, он просто выдумывает».

Но всмотримся ближе в ложь, или выдумку Луки, и, быть может, нам удастся понять правду его выдумки.

В последнем акте, когда Сатин встает на защиту Луки, он раскрывает смысл его учения и поведения. Как увидим дальше, точка зрения самого Сатина, его красивые, умные и гордые слова, по какой-то странной иронии вложенные за минуту перед тем Горьким в пьяные уста, – не только ничего общего не имеют с учением Луки, но прямо противоречат ему. Ложь Луки на каждом шагу противоречит правде Сатина о человеке. Вот как объясняет Сатин ложь старика: «Старик – не шарлатан! Что такое правда? Человек – вот правда! *Он это понимал*... вы – нет! Вы тупы, как кирпичи... *Я – понимаю старика*. Он врал... Но это *из жалости к вам*, черт вас возьми! Есть много людей, которые лгут из жалости к ближнему... Я – знаю! я читал!.. Есть ложь утешительная, ложь примиряющая... Ложь оправдывает ту тяжесть, которая раздавила руки рабочего... и обвиняет умирающего с голода... Я знаю ложь!.. *Кто слаб душой... и кто живет чужими соками*, – тем ложь нужна... Одних она поддерживает, другие прикрываются ею... А кто сам себе хозяин... кто независим и не жрет чужого, – зачем тому ложь? Ложь – религия рабов и хозяев... Правда – Бог свободного человека»...

Лука «понимал правду», – она в человеке; Сатин «понимает старика», – он лгал ради человека, из «жалости» к нему. Но ложь нужна тем, кто «слаб душой», кто «жрет чужое». Не знаю, Лука и Сатин считают ли себя свободными от упрека в слабости души и в жизни на чужой счет, – считает ли их Горький свободными от этих подозрений; но во всяком случае они *для себя* не хотят лжи, не хотят ни «поддерживаться», ни «прикрываться» ею... Ложь – «религия рабов», она – для тех, *для людей*, безнадежно страдающих на дне жизни, *для человечества*, которому остается только навеять сон золотой. Удел Сатина, Луки – не тот: их правда – Бог свободного че-

ловека; они могут смело смотреть в страшные глаза жизни, не убаюкивать себя грезами и снами, не прятаться под страусово крыло душеспасительной лжи. «Человек может верить и не верить... это его дело! Человек свободен... он за все платит сам: за веру, за неверие, за любовь, за ум. Человек за все заплатит сам и потому свободен!» Но свободный человек бодрствует; для него нужна, для него выносима правда; он может оставаться наедине со страшным трагизмом жизни, он вынесет ее, ему все позволено; а оно, человечество, они, люди, пусть спят и видят сны, пусть питаются ложью и вымыслом, – им ложь нужна... Из жалости к ним – их нужно убаюкать...

Таким образом, в словах и делах Луки проводится своеобразная двойная мораль, напоминающая двойную мораль Ницше или Раскольникова Достоевского: одна для себя, для избранных, для «человека», или сверхчеловека, другая – для них, для толпы, для всякого. Одни – свободны, им «все позволено», потому что они могут вынести ужас этого религиозно-нравственного нигилизма, могут за свой собственный страх и риск посчитаться с ним, глянуть истине прямо в глаза, понимая, что она есть ложь... Другим же – нельзя вкушать от этого древа познания добра и зла; обнаженный трагизм жизни им не по плечу, им не следует знать его, им нужна ложь, маскирующая *пустоту жизни*, правду свободного человека, свободного ни во что не верить. Ницшеанский элемент в философии лжи Луки, двойственный характер его морали, раздвоение возвышенного культа «человека» сказывается и в характере его воззрений на смысл человеческой жизни.

Загадка человеческого существования давно занимает внимание Горького; давно он в своих произведениях доискивается смысла жизни человека, хочет понять ее цель. Вспомним кое-что из этих поисков. «В совершенствовании человека – смысл жизни»... иронизирует «Проходимец». – «Ну, я этого не понимаю; вот в совершенствовании дерева смысл ясен: оно усовершенствуется до пригодности в дело, и его употребят на оглоблю, на гроб или еще на что-нибудь полезное для



человека»... Фома Гордеев в своих тоскованиях и блужданиях, не умея осмыслить жизни человека и теряясь в догадках, однажды рассуждает, между прочим, так: «Река течет, чтобы по ней ездили, дерево растет для пользы, собака – дом стережет... Всему на свете можно найти оправдание! А люди – как тараканы, совсем лишние на земле!.. *Все для них, а они для чего*? Ага?! В чем их оправдание? Ха-ха!» Так рассуждал Фома о назначении человека. Были у Горького и такие минуты, когда он, не умея указать другой, более осмысленной цели жизни, полагал ее в самой силе стремлений. «Смысл жизни в красоте и силе стремления к целям, и нужно, чтобы каждый момент бытия имел свою высокую цель». Или еще вот в повести «Фома Гордеев» характерный разговор Фомы с крестным Маякиным под впечатлением смерти отца.

« – Зачем умирать надо? – тихо спросил Фома.

Крестный с сожалением взглянул в лицо ему, прочмокал губами и сказал:

– Умный человек вот этого никогда не спросит. Умный человек сам видит, что ежели река, так она течет куда-нибудь... И кабы она стояла, то было бы болото...

– Зря вы насмехаетесь... – угрюмо сказал Фома. – Море тоже ведь никуда не течет.

– Оно все реки принимает в себя... и бывают в нем сильные бури... Так же и житейское море от людей питается волнением... А смерть обновляет воды его... дабы не протухло... Как люди не мрут, а их все больше становится.

– Что из этого? Отец-то умер...

– И ты умрешь...

– Так какое мне дело, что людей больше прибывает? – тоскливо усмехнулся Фома.

– Э-эх-хе! – вздохнул Маякин. – И никому до этого дела нет... Вот и штаны твои так же рассуждают: «какое нам дело до того, что на свете всякой материи сколько угодно? Но ты их не слушаешь: износишь да и бросишь?..»

В учении Луки существование человека осмысливается идеей «лучшего человека».

« – Однажды я спросил его, – рассказывает Сатин о Луке: – Дед, зачем люди живут?.. “А для лучшего люди-то живут, милачок! Вот, скажем, живут столяры и все – хлам-народ... И вот от них рождается столяр... такой столяр, какого подобного не видала земля: всех превысил и нет ему в столярах равного. Всему он столярному делу свой облик дает... и сразу дело на двадцать лет двигает... Также и все другие... слесаря там... сапожники и прочие рабочие люди... и все крестьяне... и даже господа – для лучшего живут! Всяк думает, что для себя проживает, ан, выходит, что для лучшего!.. по сто лет... а может, и больше для лучшего человека живут!”»

Здесь говорится уже совершенно не то, что хочет сказать сам Сатин своей фигурой человека в воздухе. Здесь у Луки не «ты, я, они, старик, Наполеон, Магомет... в одном», а один или некоторые, или, наконец, *нечто* лучшее – над всеми. Человек, как самостоятельная моральная ценность, – здесь превзойден; христианская демократическая идея всечеловечества заменена ницшеанской аристократической идеей лучшего, Uebermensch’а, изредка нарождающегося, для которого по сто лет и больше живут. «Я учу вас сверхчеловеку: человек есть нечто, что должно быть превзойдено», исповедал Ницше. Перед лицом идеи о «лучшем человеке» как конечной цели и высшей ценности, – Фома Гордеев не мог бы уже с злорадством отчаяния, – не весьма, впрочем, остроумно, – сравнивать людей с тараканами. «Все для них, а они для чего?» А они «для лучшего, милачок, живут», успокаивает его странник Лука...

Речи Сатина о человеке – правде говорят уже совсем о другом, но, по какому-то странному смешению понятий, по мысли автора и во мнениях большинства критиков, Сатин, произнося эти слова, как бы толкует смысл лукавого учения старика... Ранее, в других местах произведений Горького, этот строй идей, подчиняющий человека чему-то высшему, выше его стоящему, какой-то сверхчеловеческой или вышечеловеческой ценности, – проводился еще решительнее и резче. Горький, в самом деле повторяя Ницше, – сознательно или бессознательно, все равно, – соприкасается с ним



также и в наиболее отрицательных, захватанных пунктах его философии, в учении о сверхчеловеке.

Ницше хотел добыть жизнелюбивый оптимизм и успокоиться на нем, хотел создать культ человеко-бога и возвеличить его цветами своей поэтической философии; но великому страдальцу мысли не удалось добыть страстно искомого, примиряющего спокойствия в мире им созданных идей; человеко-бог, избавитель, только мучил его, но не примирял с жизнью; величавый оптимизм божественного успокоения аморального состояния по ту сторону добра и зла – только дразнил усталое воображение, но не давался. Горькому же все это дается легче; этот оптимизм, это примирение со стихией жизни, это восхищенное поклонение человеко-богу. Он легче справляется с трагизмом жизни, заволакивая его радужной дымкой своей убаюкивающей философии красивой душеполезной лжи, философии «маленьких, возвышающих душу обманов», миром грез и иллюзий, в которые, как показывает полуницшеанская, полуиезуитская философия Луки, свободному человеку можно по желанию «верить и не верить»... Ницше смотрит на человека со всей его долгой и мучительной историей как на мост, ведущий в царство лучшего, чем человеческое, в царство сверхчеловека, для которого все остальное человечество – только более или менее удобное подножие. Лука призывает человечество жить «по сто и больше лет» для «лучшего человека», для столяра, который «всех превысил, и нет ему в столярах равного». А чтобы оно, это человечество, обращенное в средство для высших целей, не чувствовало некоторого обидного комизма своего положения, участливый старик попытается убаюкать его в сладких грезах и иллюзиях; он заботливо впрыснет болеющему человечеству под кожу сыворотку «маленьких, возвышающих душу обманов», и тогда жестокая, ужасная действительность будет уже нечувствительна; несчастное, обойденное человечество, подогретое опьяняющим, сладким дурманом хитрого старика, потеряет чувствительность, перестанет сознавать само себя, перестанет и мучиться. Пусть «думает, что для себя

проживает, ан, выходит, что для лучшего!»... Пусть тешится чем хочет, все равно – оно бессознательно унавозит историческую почву; пусть верит во что вздумается, – «быть может, всякая ложь хороша или, наоборот, все хорошее ложь». Так хочет Лука облегчить муки родов «лучшего человека» будущего из темных глубин ужасного дна современной жизни.

Да, Горький и в «Луке» близок к Ницше, но не к суровому Ницше, бравирующему своей жестокостью, с болью и наслаждением боли выставляющему ее напоказ. Горький русский Ницше – *жалостливый* к человеку, но все же в жалости своей обративший его в средство, в мост – для «лучшего человека»; человек и человечество и здесь, как у Заратустры, – превзойдены. Правда, из-за золотых далей, из-за широких горизонтов будущего, в виду далекого «лучшего человека» – Лука Горького не забывает и близкое, конкретное человечество: он заботливо печется о нем, пытаясь устроить его благосостояние с помощью различных успокаивающих обманов и благонамеренных симуляций. Он полон жалости к человечеству, но формы проявления этой жалости не всегда гармонируют с его собственными поучениями о том, что надо *уважать* человека. Лука много раз говорит об уважении, он учит «уважать человека», но сам укрывает человека от самого себя, усыпляет его, убаюкивает, заговаривает. Лука обманывает человека из уважения к нему, к его человеческому достоинству, – вот горькая ирония дел странника над его словами! Уважать из жалости!! «Надо уважать человека!.. Не жалеть... не унижать его жалостью... уважать надо», – так говорит Сатин, поясняя смысл учения странника; а кажется, что он смеется над ним... А рассказ Луки, который как-то не хочется воспроизводить здесь и конфузно слышать на сцене и даже читать в книге, – рассказ о том, как заставил он двух голодных бродяг пороть друг друга!.. «Жалеть людей надо!», говорит Лука, и вот этот его рассказ о том, как он заставил бродяг пороть друг друга, – должен иллюстрировать общее положение: «Во-время человека пожалеть... хорошо бывает»... «Надо уважать человека!» Нет, надо просто щадить вкус читателя и не портить его такими картинками в мелодраматическом вкусе. Удивительно, что от таких антихудожественных душков Горький несвободен даже теперь, на высоте своей славы...



«Человек выше сытости», и это, как вывод из учения и поведения Луки, звучит также странно, обидно-иронически, как и слова об уважении человека. Странник именно сытость и хочет дать исстрадавшемуся, заблудившемуся, недовольному человечеству – своеобразную, идеальную, или, лучше сказать, *лже*-идеальную, нездоровую, обманчивую сытость, потому что покоится она на лжи. Чтобы утолить жажду духовных запросов человека, Лука никакие идеалы не считает плохими; все хорошо, чтобы залить эту неугасимую жажду; «во что веришь, то и есть»... Странник Горького – идеалист, не верующий ни в какие идеалы, но понимающий их жизненную, практическую силу успокоения и отдохновения, поэтому он – *лже-идеалист*. Он делает томящемуся от духовного зноя человечеству своеобразную прививку, прививку факта, действительности, заставляя его не ощущать боли этой действительности, переживать ее как бы под хлороформом.

Если бы какой-нибудь художник захотел в символической картине изобразить сущность идеи Горьковского «дна», он должен был бы на темном-темном фоне нарисовать беспросветно-мрачное подземелье, а в этом подземелье поместить фигуру истязуемого человека, символизирующую человечество: его мучают всеми возможными на земле муками и пытками, над ним надругаются всеми возможными надругательствами; а на лице этого мучимого, униженного человека, этой жертвы пыток и надругательств, вместо страдальческого, мученического, болезненно-искаженного выражения, играет радостная, блаженная улыбка внутреннего просветления: у него уничтожена чувствительность; он спит, обвеянный очаровательной атмосферой лжи, спит и видит золотые сны...

Лука хочет построить жизнь человечества на вере, но в основе этой веры, или, точнее, проповеди веры, лежит глубокое неверие; вера для других, сам же старик – человек неверующий. Вера в его философской концепции – это внешнее

крепило, которым он хочет спасти человечество от гибели, заставить его перестать страдать, укрыв от ужасов действительности. Лука не имеет, подобно Ницше, жестокой смелости открыто отдать весь этот «хлам-народ» на слом, на удобрение почвы для произрастания «такого столяра, какого подобного не видела земля», этого свободного сверхчеловека; он хочет облегчить муки родов «лучшего человека», увлекая человечество в мир своих сказок: «во что веришь, то и есть»... В глубине призыва к вере хитрого странника таится ужасное, смеющееся неверие, из-за этих призывов к вере, из-за лже-идеалистической проповеди выглядывает бритое лицо иезуита; но сухие, суровые черты иезуитского лица здесь смягчены, сглажены ласковой сострадательностью, жалостливой, человеколюбивой мягкостью русского человека.

В сложном переплете основных идейных нитей, вплетенных в художественно-философскую ткань произведений Горького, встречаются и соединяются вместе существенно различные, часто противоречивые элементы. Если в некоторых очень звучных аккордах творчества Горький гармонирует с мотивами художественной философии Ницше, то с другой стороны в только что указанных чертах странника Луки есть нечто, напоминающее образ великого инквизитора Достоевского. Лука приближается к морально-философским мотивам этого произведения характером своего отношения к правде и человечеству. Конечно, образ Достоевского по своему глубокому психологическому и философскому смыслу – вне сравнения, богаче содержанием, многостороннее, сложнее типа Горького, не говоря уже о различном отношении авторов к их художественным обобщениям... Поэтому наше сближение, ограниченное и в глубь и в ширь, – очень условно.

Великий инквизитор хочет дать успокоение «мучающемуся, страдающему, смрадно-грешному человечеству». Чтобы сделать людей счастливыми, он стремится «побороть свободу», «ибо ничего и никогда не было для человеческого общества невыносимее свободы». Люди не могут никогда быть свободными, «потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики». «Мы, – говорит инквизитор своему пленнику, – став во главе их, согласились *выносить свободу*, которой они испугались, и над ними господствовать, – так ужасно им станет под конец быть свободными». Оставив себе свободу отрицания и неверия, человеколюбивый иезуит и гуманный деспот Достоевского кладет в основу созидаемого им царства человеческого благоденствия и успокоения три силы: «чудо, тайну и авторитет». Великий инквизитор стремится основать благоденствие людей на материальном благе и его культе, на сытости в узком смысле, «ибо, – говорит он, – *ничего нет бесспорнее хлеба*». Здание, в котором хочет дать успокоение человечеству Лука и примыкающие к нему философы лжи других произведений Горького, строится совсем из других материалов. В основу его, как видит читатель, кладется культура не материального, но иного, в очень условном смысле идеального, лже-идеального блага. Великий инквизитор – реалист и материалист в своем любовном деспотизме; он тяготеет к факту, к миру вещественных ценностей, видимых и осязаемых. Он стремится сделать людей рабами действительности. Лука, напротив, идеалист, или, как определили мы, лже-идеалист, он стремится оболгать действительность; он романтик, но тоже лже-романтик, притворный, насильственный романтик, так как непосредственная простота, безыскусственная наивность и искренность настоящего романтизма им утрачена; он строит свое царство «снов золотых», не веря уже в реальность этих снов, что невозможно для истинного романтизма. Зовя других в царство грезы и мечты, сам старик уже не может войти туда... Чтобы войти туда, надо отказаться от решимости свободно и смело смотреть в мертвенно-страшные, пугающие глаза действительности. Зажмурить глаза нужно при самом входе в этот мрачный, фантастический мир.

Великий инквизитор хочет успокоить человечество, приковав его к действительности крепкими цепями чуда, тайны и авторитета. Лука пытается добыть это успокоение для человечества в снах и грезах, запутывая его паутиной тонких, гнилых, постоянно обрывающихся нитей фальшивых идеа-

лов, в которые сам не верит... Один хочет обрезать человеку крылья, другой предлагает ему летать во сне... Но и Лука, как великий инквизитор, берет от человечества гораздо более, чем дает ему или хочет дать; он берет от него смелость свободного отношения к действительности, он отговаривает человечество заглядывать в лицо ужасу жизни, всматриваться в ее бездну... Уводя человека в мир сказки, он не позволяет ему оглядываться назад, вниз, на правду действительности, чтобы не закружилась голова, чтобы несчастный не обратился в соляной столб, не повесился бы, как «актер». Лука берет у людей ужас истины, чтобы дать им счастье лжи; он обманывает их в действительности, чтобы дать им действительность в мечтах. Но сам в реальность эту не верит... Заволакивая реальное зло идеальным добром, Лука, как по-своему и великий инквизитор, не верит в правду этого добра, не может и не хочет *оправдать его*, не ценит его и не уважает. Сам Лука, как и инквизитор сам, не раб своей лжи, но властелин, он не раб своих грез, как и великий инквизитор не раб орудий своего дела – чуда, тайны, авторитета.

И Лука и великий инквизитор наедине с собой *выносят* ужас истины, ужас неверия и атеизма; они носят в себе ужасную тайну своего неверия, предоставляя людям верить из жалости, из сострадания... Оба они атеисты, оба иезуиты, но иезуитизм их сложный, глубокий, утонченный.

Великий инквизитор иезуитски хранит свое неверие про себя, *унижая человека* ради его благоденствия и счастья, из жалости к нему. Он обманывает человечество фальшивыми ценностями в силу того, что они имеют практическое значение, прочно устраивая жизнь людей. Лука чужд любовного деспотизма, элементов насилия, столь характерных для инквизитора; но и он также, из жалости к человеку, обманывает его фальшивыми ценностями; любя человека – они унижают его. Обмануть человека легче всего тогда, когда не уважаешь его. Лука, не умея утолить мук болящего человечества непосредственно, не умея ответить на его запросы прямым путем, – убаюкивает его, нежно окутывая сознательность и свободу его



паутиной красивых вымыслов. *Он не истины хочет для человека, но забвения*... И нужно окончательно извериться в правде, в самой возможности найти ее, чтобы приветствовать всякую ложь, лишь бы она давала успокоение; нужно самому утратить своего Бога, чтобы проповедовать поклонение всякому божеству безразлично; нужно самому ни во что не верить, чтобы так цепляться за всякую веру, стараясь разжечь ее.

И великий инквизитор и Лука представляют собой выражение крайнего пессимизма, глубоко изверившегося в правде, в самой возможности существования правды, в ценности и нужности ее для человека. Но у инквизитора его неверие – действительно живое настроение, грозное, зловещее, полное муки и ужаса, – и поэтому фигура его величественна и воистину трагична. В неверии Луки слышится столь характерное для творчества Горького – самолюбование, самоупоение, самодовольное смакование своим словом. «Лучше моего не скажешь!», говорит он Пеплу, и вся фигура его сильно сдобрена этим любовным оглядыванием на свое хорошее. Всякое истинно ужасное, глубоко трагическое переживание можно обесцветить и умалить этим самодовольством, захлебывающимся в трагических местах. Пессимизм, любующийся собой, с восхищением оглядывающийся на себя, – уже не истинный, а фальшивый пессимизм; *трагизм, довольный собой, трагизм торжествующий, радостно упоенный, – уже не трагизм*.

Элемент самолюбования, явственно различимый в художественных складках поэзии Горького, забирающийся в самые неподходящие для него, самые трагические изгибы этой поэзии, – способствует обмельчению и огрублению ее...

## *II.*

Художественная философия Горького, блестящая, увлекательно красивая по форме, чарующая роскошью цветов, богатством красок, – есть прежде всего философия самодовольного, любующегося собой аморализма и своеобразного, радостно упоенного, самодовольно улыбающегося атеизма. Самолю-

бование, *довольство своим недовольством*, упоение своей тоской, своим отчаянием, своим неверием, негодующий протест, с восхищением оглядывающийся сам на себя, – таковы незаглушимые, несмолкающие мотивы художественно-философского творчества Максима Горького. Эти мотивы, порою усиливаясь, вносят в серьезное содержание поэзии Максима Горького что-то слащавое, приторное, назойливо-раздражающее, крикливо-скучное... Это сильно понижает как психологическую, так и общественную ценность произведений Горького, это заставляет его большой художественный талант в значительной мере сгорать в лучах собственного сияния...

Как ни относиться к положительной философской ценности писаний Ницше, но за его стремлениями уничтожить самую «тень Бога», «добыть свободу, сказав священное *нет* долгу», за его культом мощного потока жизни, за вызывающим провозглашением аморализма – чувствуется живая, глубокая трагедия души, чувствуется мучительный, страдальческий опыт, неутолимое боление, неугасимое беспокойство, вечный трепет, вечная тревога... Велик психологический опыт и Горького, переживания его не лишены трагического характера, есть у него и беспокойство, неугомонные искания, погоня за смыслом человеческого существования, стремления опять и опять взяться за страшную загадку жизни... Но в этом беспокойстве есть особая скрытая успокоенность, в его бурях, действительно, есть покой, в трагизме его есть замирение, даже восхищение, в исканиях найдена радость искать и видеть себя ищущим, в порывах, стремлениях и тосках обретены сила порыва, красота стремлений и любовное почтение к себе, тоскующему и недовольному. Конечно, есть перед чем задумчиво остановиться, есть чем полюбоваться в глубоких изгибах тоски Григория Орлова, в благородных, красивых, хотя чуточку театральных, протестующих речах ротмистра Кувалды, в мрачно-озлобленном настроении величавого Тетерева, есть своеобразная сила даже и в ухмыляющемся цинизме Проходимца-Промотова; но то обстоятельство, что они сами все это слишком замечают и подчеркивают, значительно уменьшает рост всех этих и подобных фигур в произведениях Горького.



Напряженное самолюбование их, восхищенное, довольно и задорно смеющееся выражение лица автора, очень чувствительно и заметно выглядывающее из-за общего фона рассказов и речей героев – не усиливает, а как раз напротив, ослабляет, портит впечатление. Григорий Орлов, при всей значительности мотивов своей психики, слишком уже откровенно, наивно любуется своей тоской, своим неугомонным недовольством, так что подчас становится как-то неловко, конфузно за него. Кувалда прямо упивается своими речами, своей геройской ролью протестанта, гипнотизируя себя своими речами... «Для ротмистра такие беседы были положительно праздником сердца. Он говорил больше всех, и это дало ему возможность считать себя лучше всех»... Этому обаянию поддался и сам художник; этого нельзя не почувствовать, читая «Бывших людей»... Вот как говорит, между прочим, о себе Терентий Богословский старику Бессеменову: «Мне некуда девать силы. Я могу найти себе место по способности только в балагане, на ярмарке, где мог бы рвать железные цепи, поднимать гири и прочее... Но я учился... и хорошо учился... за что и был изгнан из семинарии... Я учился и не хочу жить на показ, не хочу, чтобы ты, придя в балаган, *любовался мной со спокойным удовольствием. Я желаю, чтобы ты смотрел на меня с беспокойным неудовольствием*». Так говорит Терентий Богословский, говорит и любуется на себя, именно «со спокойным удовольствием»; так смотрит на него и автор, и читатель, и зритель. Тут есть упоение своей мрачной злобой... есть самодовольство, мало идущее к угрюмой фигуре Тетерева. «Проходимец» аппетитно смакует смелость своих отрицаний и дерзновений, порою он захлебывается от восхищения собственным красноречием и глубокомыслием; поэтому-то цинизму его речей недостает глубины, грозности, в них чувствуется что-то пресное, отсутствие остроты и едкости.

Если Орлов, Кувалда, Тетерев, Промотов и им подобные – кем-то, кажется, г. Протопоповым, удачно назван-

ные «конкретные босяки», – слишком сочно пропитаны самолюбованием, то еще в большей мере это следует отнести к *абстрактным* босякам, к тому экстракту босячества, который представлен в произведениях Горького в сказочных образах всех этих Радд, Зобаров, Изергилей и т. п. концентрических отражений босячества. Здесь каждая страница, каждая сцена дышит самоупоением, самовосхищением, культом себя, своей силы, красоты и величавости...

Вообще говоря, босяк Горького в подавляющем большинстве – будь то Кувалда или Орлов, Кузька в «Тоске» или Сережка в «Мальве», – прежде всего доволен и горд собой; хотя бы это довольство и преломлялось в недовольстве и тоске, в озлобленности и ругани, он рассматривает себя с искренним восхищением, любуется и красуется... И сам художник скрыто и явно удовлетворенно упивается своим созданием (не будем решать вопрос, насколько босяк Горького представляет собой социально-историческую категорию, живую историческую действительность в бытовой, классовой ее окраске, и насколько босяк этот – философское отвлечение, художественное обобщение), любуется и гордится им, *обличает, грозит и пугает*.

В безудерже дерзновения, в смелости отрицания, в беззаветной решимости протеста и крайней быстроте натиска, которыми проникнута поэзия художественного творчества Горького, – слышится порою, действительно, что-то угрожающее, воинственное, боевое. Этот элемент творчества Горького делает его огромным общественно-философским бродилом; значение этого разъедающего фермента, этого гигантского социального тарана, с наслаждением ударяющегося в каменную стену буржуазной пошлости, рутины и всяческой гнили, конечно, очень велико и может оцениваться до некоторой степени независимо от того или иного смысла конечных идеалов Горького, той последней цели и высшей ценности, во имя которых работает этот гигантский таран. «Нет работы спорее, чем работа разрушения», говорит Горький в рассказе «Дело с застежками», и действительно, дело это делается художником вдохновенно, оживленно, с упоением;



но и здесь он не забывает, конечно, по временам с восхищенной улыбкой самодовольства оглядываться на себя или своих героев заставлять оглядываться, любуясь собой... «Люблю я друг, эту бродяжью жизнь, – говорит один из благодушных босяков. – Оно и холодно и голодно, но свободно уж очень. Нет над тобой никакого начальства... сам ты своей жизни хозяин... Хоть голову себе откуси, никто тебе слова не может сказать... Хорошо... Наголодался я за эти дни, назлился... а вот теперь лежу, смотрю в небо... Звезды мигают мне... *ровно говорят*: "*Ничего, Локутин, ходи, знай, по земле, и никому не поддавайся*"... Н-да... И хорошо на сердце»... Такова поэзия физического и духовного брожения. Красиво, вдохновенно говорит об этом герой Горького, много подобных речей, славящих «брожение», можно бы было привести...

Но чтобы в самом деле осмыслить работу разрушения, нужно понять конечную цель, во имя которой она совершается, цель, которая отбрасывает на нее блеск и свет своего обаяния, дает этой работе цену и значение. Чтобы понять смысл брожения, духовного бродяжничества, хождения с места на место, смысл отрицания, протеста и возмущения, – необходимо подняться к истокам тех идей и настроений, увлечений и вдохновений, из которых вытекают все эти брожения, хождения, искания и отрицания. Хочется выделить, уловить среди этого быстро текущего, вечно сменяющегося, вечно снова и снова подымающегося потока, – потока все время недовольного, тоскливо и гневно бурлящего, но в глубине очень довольного собой, удовлетворенного своим бурлящим гневом, своей протестующей тоской, – что-нибудь устойчивое, незыблемо-крепкое, какую-нибудь постоянную точку опоры, уловить и уяснить самый смысл этой *постоянной* смены, *признанного* отрицания этого *угомонившегося* неугомона.

Быть может, здесь нас лучше всего введет в существо дела тот пытающий, ошеломляющий вопрос, который задает своему собеседнику-писателю, приводя его тем в трепет и замешательство, «читатель» Горького:

«Кто есть твой Бог?»

«Писатель» поник в молчании, не зная, что сказать; в душе его нет искреннего, достойного ответа на тот роковой вопрос, «на который, – говорит он – так трудно ответить человеку нашего времени, если этот человек честно относится к себе. Кто есть твой Бог? Если бы я знал это!»

Однако сам «читатель» с помощью автора отвечает на поставленный вопрос: «Некоторые слепо ищут чего-то, что, окрыляя ум, восстановило бы веру людей в самих себя. Часто идут не в ту сторону, где хранится все вечное, объединяющее людей, где живет Бог... Те, которые ошибаются в путях к истине, – погибают! Пускай, не нужно им мешать, не стоит их жалеть, – людей много! Важно стремление, важно желание души найти Бога, и если в жизни будут души, охваченные стремлением к Богу, Он будет с ними и оживит их, ибо Он есть бесконечное стремление к совершенству...» Бесконечное стремление к совершенствованию предполагает понятие совершенства, а оно-то в творчестве Горького не раскрывается вовсе. И часто трудно понять, в чем полагает его художник, «кто есть его Бог». Тот же «читатель» говорит: «смысл жизни в красоте и силе стремления к целям, и нужно, чтобы каждый момент бытия имел свою высокую цель». Об этом говорит вся поэзия, вся философия босячества, прелесть бесконечного стремления, бесконечного движения: «Ничего, Локутин, ходи, знай, по земле и никому не поддавайся!..» Жить для героев Горького значит «думать, волноваться, гореть» и двигаться, прежде всего, двигаться бесконечно, безостановочно. В исканиях, часто ради самого искания, проходит жизнь героев Горького; этот процесс вечного беспокойства дает им устойчивость и спокойствие. Прелесть полета выражает собой смелый Сокол, служа «призывом гордым к свободе, к свету», «Вперед!», зовет птиц «Чиж, который лгал». «Так надо жить, говорит Макар Чудра: иди, иди, – и все тут. Долго не стой на одном месте, – чего в нем? Вот как день и ночь вечно бегают, гоняясь друг за другом вокруг земли, так и ты бегай от дум про жизнь, чтобы не разлюбить ее». Угрюмый Тетерев и тот любит смотреть, как «люди настраиваются жить...» В этом же, или *почти* в этом, смысл – учения странника Луки. «Мы все на земле странники, – говорит он. – Говорят, слыхал я, что и земля-то наша в небе странница!» На вопрос, найдут ли люди страстно искомую ими истину, Лука говорит: «Люди-то? Они – найдут! Кто ищет – найдет... Кто крепко хочет – найдет!» Если не бесконечное стремление к совершенству проповедует он, так как в правду совершенства можно верить и не верить, – то хоть *иллюзию* этого бесконечного стремления к совершенству, симуляцию совершенствования; если не настоящего Бога, так, по крайней мере, выдуманного... Правда, минутами Горький пытается яснее определить направление и смысл этого бесконечного стремления. Фома Гордеев растерянно и смущенно говорит о смысле жизни человека. Он понимает: «Река течет, чтобы по ней ездили, дерево растет для пользы, собака – дом стережет... Всему на свете можно найти оправдание». А человеку нет оправдания. «Люди, как тараканы, совсем лишние на земле. Все для них, а они для чего? Ага?! В чем их оправдание?..» В идее «лучшего человека» Луки, как высшей цели человеческого существования, хотя, быть может, иллюзорной, выдуманной, – дается некоторая реабилитация жизни людей...



Но рядом с этим, за последнее время все более и более усиливающимся стремлением уяснить смысл жизни, сознательно определить и формулировать цель существования человека, его идеалов и Бога, – в творчестве Горького, особенно в ранних произведениях, явственно и задорно пробивается другая тенденция – ответить на все эти вопросы – их устранением, обойти их окольными путями. Эту-то тенденцию мы и называем аморализмом Горького. Здесь он более, чем где-либо, напоминает Ницше, и противоречия, в которые впадает сам с собой Горький, идя по этому пути, объясняются тем обстоятельством, что он, как основательно указывалось критикой, плохо разбирается в собственной своей философии, а также еще и тем, что последовательный аморализм и атеизм невыносим для живого сознания, доведенный до конечных выводов, он сам убивает себя; а живому человеку хочется жить, ему

нужен нравственный идеал, нужен Бог, – и вот он сходит с раз избранного пути, платя за это ценою противоречий. Косвенным подтверждением этого являются некоторые очень существенные урезывания текста в переизданиях произведений Горького. Урезка, указанная вскользь Н. К. Михайловским, касается как раз тех мест, на которые было обращено внимание в прежних статьях Михайловского. Несомненно, философия Горького даже и *с его точки зрения* нуждается в перестройке. Сюда относится указанное Н. К. Михайловским многозначительное уравнение: «сильно = морально и хорошо»; в новых изданиях рассказа «Ошибка» этого места нет...

А вот Проходимец-Промотов и в новых изданиях продолжает говорить: «Какое мне дело до того, что морально и не морально? Согласитесь, что ровно никакого дела нет!..» «Волк прав», продолжает думать рассказчик. «Я, знаете, рассказывает Промотов, рано и как-то незаметно для себя, твердо усвоил самую простейшую и мудрую философию: как ни живи, а все-таки умрешь; *зачем же ссориться с собой, зачем тащить себя за хвост влево, когда натура твоя во всю мочь прет направо? И людей, которые рвут себя на двое, я терпеть не могу*... Чего ради они стараются? Бывало, я разговаривал с такими юродивыми. Спрашиваешь его: “О чем ты, друг, ноешь, зачем ты, брат, скандалишь?” – “Стремлюсь, говорит, к самоусовершенствованию”. – “Чего же, мол, ради?” – “Как так, чего ради? В совершенствовании человека смысл жизни”... Ну, я этого не понимаю. Вот в совершенствовании дерева смысл ясен: оно усовершенствуется для пригодности в дело, и его употребят на оглоблю, на гроб или еще на что-нибудь полезное для человека... “Ну, хорошо! ты совершенствуешься – это твое дело, но скажи, зачем ты ко мне пристаешь и меня в свою веру обратить хочешь?” – “А затем, говорит, что ты скот и не ищешь смысла в жизни” – “Да я же нашел его, ежели я скот, и сознание скотства моего не отягощает меня”. – “Врешь, говорит. Если ты, говорит, сознаешь, ты должен исправиться». – «Как исправиться! Да ведь я живу в мире с самим собой; ум и чувство у меня едины суть, а слово и дело в полной гармонии”. – “Это, говорит, подлость и цинизм”... И вот так рассуждают все они, бывало. Чувствую я, что они и врут, и глупы, чувствую это и не могу не презирать их». Прелесть босячества Промотов видит в его аморальном, естественном состоянии. «В такой жизни, как эта, нет обязанностей, – это первое хорошее, и нет законов кроме законов природы, – это второе»...



Конечно, все это говорит *герой* Горького, Проходимец, и автор не отвечает, в сущности, за его слова, правда, реплики рассказчика, вроде вышеприведенного: «волк прав», тон рассказа – кое-что говорят об отношении автора. Но опять тут мы имеем дело только с рассказчиком. Документы – недостаточно точные... «Читатель», лицо более близкое автору, полагает смысл жизни в красоте и силе стремления к цели. Культ красоты и силы отрицает здесь самостоятельность моральной ценности. Тем же почтением к мощи, к «красоте силы» дышит вся поэзия босячества Горького, и отдельные места здесь скажут читателю гораздо менее, чем общий дух, общий колорит цельных произведений. О том же в сущности говорят Маякин, Гордеев; ее оттеняют раздавленные своей немочью интеллигенты, – и нам в конце концов неважно знать, как думает сам Горький; нам важно уловить основные мотивы его творчества.

Художественное творчество Горького по своему философскому смыслу совершенно чуждо трансцендентных, потусторонних элементов, чуждо таинственности и мистицизма, оно имманентно приковано к миру реальному, посюстороннему. Несмотря на неослабное тяготение подняться в волшебный мир возвышающих душу обманов, несмотря на усиленное стремление «выдумать» жизнь, раскрашивать ее поэзией золотых снов, – Горький в своем творчестве всегда остается глубоко преданным действительности, трезвым реалистом, он – все время во власти *этой* действительности, по сю сторону ее, в пределах эмпирического существования. Поэтому-то «полеты в небо», идеалистические подъемы и романтические порывания для него *всегда* и во *всех* случаях – только тешащий душу обман, выдумка, придуманная именно в виду почти-

тельного сознания страшной силы действительности, в сознательном стремлении *опьянить* себя, чтобы понизить чувствительность к силе факта. Таков, как я пытался показать в прошлой главе, смысл речей Луки. Горький, как и Лука, очень трезво понимает жизнь, он – выразитель трезвости, но трезвости, страстно ищущей, как бы обмануть себя и других (или, быть может, только других, – это не всегда ясно), обмануть хорошим, «гладящим по шерстке» вымыслом, но не умеющей, не решающейся поверить этому вымыслу...

Заканчивая свою сказку «О чиже, который лгал, и о дятле – любителе истины», Горький пишет: «Прочитав ее, ты, конечно, увидишь, что чиж благороден, но не имеет веры и поэтому нищ духом»... И странник Лука, как чиж, «не имеет веры»: самое большее, подобно инквизитору Достоевского, он *верит в веру*, в ее практическое, умиротворяющее, целебное свойство. Он не умеет просто, без посторонних соображений верить в реальность самого объекта веры, а потому и в возвышающем обмане остается «рабом жизни», во власти действительности, не умея преодолеть ее высшей реальностью, высшей не обманчивой, а настоящей ценностью... Поэтому идеалы ценны философу возвышающих обманов только как взбудораженное, приподнятое состояние опьянения, как более интенсивное, более напряженное проявление той же действительности. Поднимаясь и кружась в волшебном мире искусственно-идеалистических вихрей, сильнее живешь, чем на ровной, скучной плоскости действительности.

Художественная философия Горького чужда не только трансцендентного, она чужда и трансцендентального. Нравственность, идеал, Бог – для Горького не существуют как априорные данные, как самостоятельные, независимые от того или другого эмпирического содержания ценности; все это ценится только как красивые вымыслы, выдуманные для украшения и яркости жизни. В своем ницшеанском преклонении перед стихийным потоком могучей жизни, в своем восторженном, увлеченном культе красоты и силы жизни – Горький растворяет нравственность, Бога, идеал, как автономные ценности. Бог – только «бесконечное стремление к совершенству», и то очень неопределенному, расплывчатому, вдобавок: «если веришь – есть; не веришь – нет»... Не признавая самостоятельной ценности, возвышающейся над эмпирическим содержанием жизни, независимой от случайной игры темных, слепых сил ее стихийного процесса, Горький, как и Ницше, тем самым обожествляет жизнь как целое, обоготворяет природу, «натуру» в ее «полной гармонии» с самой собой, в ее силе и красоте вечного движения, вечного изменения, безостановочного, бесконечного стремления к целям, к неведомому совершенству. Вне этого напряженного биения пульса могучей жизни стихий – для него нет ничего дорогого, святого, ценного. Мораль, нравственный идеал – здесь нечто производное, нечто такое, что затеривается и тает в лучах «красоты силы», в творческом могуществе самой жизни. Здесь нет ничего обязательного, должного, – «нет обязанностей – это первое хорошее» в такой жизни; над ней нет ничего высшего, более ценного: «зачем тащить себя за хвост влево, когда натура твоя во всю мочь прет направо?» Эта жизнь *сама* дает себе высшую санкцию, сама освящает себя и оправдывает; ей все позволено. Религиозная идея Бога, идея долга, нравственного закона утопает здесь в художественном аморализме, в самодовольном атеизме. Это поклонение гармонической мощи красоты, силе, непосредственности чувства с особенной яркостью выступает в сказочных образах; сюда относятся не устающая любить старуха Изергиль, индивидуалист Ларра, сын Орла и враг общественности, смельчак Данко, красавец-певун Лойко, гордая Радда, Хан и его сын и мн. др. Этот же культ творческого начала жизни, хотя бледнее, но все же проглядывает из-за философского обличья странника Луки. Жизнь *сама по себе* так могуча, красива и обильна, что не нуждается в какой-либо незыблемо-твердой, самостоятельной, вечной правде; она сумеет создать все, что ей полюбится из лжи, из грез и иллюзий; она сама увенчает себя, увековечит и будет жить, будет творить вечно новые и новые формы, красивые, могучие, гармонические, не спрашиваясь с их прав-

дой и неправдой, не нуждаясь для них в нравственной санкции, в религиозном освящении. При такой вере в жизнь и ее творческое могущество не надо уже веры в правду, в Бога; жизнь сама из себя, из лжи и неправды своей создает себе их, если понадобится; для нее эти нравственные и религиозные ценности, идеалы и верования – нечто подчиненное, второстепенное, отраженное, ценное лишь по практическим результатам; важен самый призыв к «творчеству жизни», «бодрые слова, окрыляющие душу», «красота и сила стремления к целям», вечное искание, бесконечное брожение...

У Горького своеобразная, вывороченная наизнанку телеология: не действительность расценивается с точки зрения идеала правды, а правда идеалов расценивается по ее практической, жизненной нужности для действительности; но наибольшей ценностью все же, оказывается, обладает ложь. В статье «Ницше и Горький» г. Гельрот вполне верно заметил, что и «маленький человек» в рассказе «Читатель», и Маякин, и Коновалов говорят об олицетворяемой жизни, которую нужно обогащать, которой человек должен приносить проценты, из которой нужно искоренять всех тех, что без пользы для нее занимают в ней место. Получается совершенно своеобразная телеология: не жизнь для человека, а человек для жизни. Другими словами, вместо вопроса о ценности жизни ставится вопрос о ценности человека! Отношение жизни к человеку Маякин, как помнит читатель, уподобляет отношению человека к своим штанам: он их не слушает, – износит да бросит.

Поклонение силе, могуществу жизни, красивой мощи, здоровой гармонической целостности – служат у Горького основанием его отрицательной критики интеллигенции. Печальный, траурный вид имеет интеллигенция в произведениях Горького; она безжизненна, хила, внутренно обессилена, изъедена червоточиной всяческих противоречий; нет в ней духа жива, нет силы, гармонии, красоты, радости жизни, довольства... Сюда относятся приват-доцент в очерке «Варенька Олесова», Ежов и Люба Маякина в повести «Фома Гордеев», герои рассказа «Ошибка», герои неоконченной повести «Мужик», журналист в рассказе «Озорник», Иван Иванович в сказке «Еще о черте», Татьяна и Петр в «Мещанах» и мн. другие. Их внутренняя негодность, развинченность, дряблость, трухлявость и прочие добродетели оттеняются внутренней целостностью, гармоничностью, жизненностью различных героев босяцкого царства, добывших себе душевный покой в вечном, беспокойном искании, устойчивом в беспрерывном движении, а также и таким олицетворением стихийной непосредственности, примитивной, полуживотной гармонии с самим собой, какою обладают Варенька Олесова, Проходимец, «Мой спутник» – князек Шарко и, наконец, фантастические образы сказок. Интеллигенция с ее искусственностью, вымученностью, ее вечной неурядицей в мире собственных душевных противоречий, бичуется и отрицается в виду стихийной непосредственности, вольной воли естественного состояния, ради гармонии, хотя бы даже первобытного, грубого, полуживотного, но внутренно-уравновешенного состояния. В «Мужике» герой восстает против гипертрофии интеллекта. Интеллект и интеллигенция со всеми ее ценностями отрицаются ради утраченного рая гармонического существования. Вдохновляясь гармонией красоты и силы, Горький фиксирует формальные моменты своего идеала; обоготворяя гармонию, мощь, красоту, он чаще почти безразлично относится к содержанию, в котором проявляется эта гармония, эта мощь, эта красота. Пусть критика интеллигенции у Горького имеет некоторые серьезные основания, пусть его искание гармонически красивой мощи, как отдохновения от томящей усталости, гнетущих, безотрадных впечатлений, имеет свое психологическое оправдание; но вдохновение художника, всецело отдаваясь во власть этих неопределенных, формальных, расплывающихся руководящих принципов, – часто находит себе исход в обоготворении примитивных видов гармонии. В своем культе красоты и силы Горький, желая видеть в человеке величавого полубога, могучего, гармонически-цельного, прекрасного, – обращает порою

свой взор к мощному зверю, к состоянию примитивных животных форм гармонии, принимая их за высшие, идеальные, божественные. Вместо Бога здесь обоготворяется природа и ради нее принижается человек. Это традиционная классическая ошибка очень многих и очень славных критиков цивилизации, традиционная ошибка всякого опростительства, и большого и малого, и простого и сложного, и замаскированного и открытого.

Таким образом, моральный смысл творчества Горького в значительной своей части является отрицанием морали, по крайней мере, отрицанием ее самостоятельности; нравственная ценность подчиняется аморальным моментам силы, красоты и т. д.; религия сводится здесь в лучшем случае к пониманию Бога, как «*бесконечного стремления к совершенствованию*», без определенного представления *совершенства*, или, точнее, с представлением смутным, неопределенным, расплывающимся. Художник вверяет свою мораль и свою религию, свой идеал и своего Бога вечно движущемуся, бесконечно изменчивому потоку могучего творчества жизни в ее «красоте и силе стремления к целям»... У Горького, как и у Ницше, – мораль аморализма, религия атеизма.

К этому аморализму, упоенному, торжествующему, к этому атеизму, успокоенному, обрадовавшемуся, очень применимо психологическое объяснение, данное «Идиотом» Достоевского: «Берег, землю нашел и бросился ее целовать! Не из одного ведь тщеславия, не все ведь от одних скверных, тщеславных чувств происходят русские атеисты и русские иезуиты, а из боли духовной, из жажды духовной, из тоски по высшему делу, по крепкому берегу, по родине... *Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче, чем всем остальным во всем мире*! И наши не просто становятся атеистами, а непременно *уверуют*[1] в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда». Религиозная наша жажда, в самом деле, очень велика, но удовлетворяется она очень часто суррогатами религии. Условия русской жизни особенно помогают этому. Часто бывает, как случилось и с Горьким, что религиозная жажда утоляется исповедыванием нуля, религиозно-нравственным нигилизмом, принятым за высочайшее откровение.

[1] Курсив Достоевского.



Но если, так сказать, *теоретический* разум художественной философии Горького содержит в себе много отрицательных элементов, то, быть может, это не умаляет значения *практического* разума ее поэзии воли, движения, призыва к борьбе, к протесту. Мы уже говорили, что произведения Горького по их общественному значению представляют собой, действительно, могучее бродило, сильный реактив; но действие его в высшей степени неопределенное, неурегулированное, *чревато всяческими, положительными и отрицательными возможностями*. Художественная философия Горького, богатая внутренними противоречиями, таит в себе возможность самых различных практических выводов... Многие критики Горького, напротив, склонны слышать в его творчестве очень определенный голос проснувшейся личности, громко и смело выступившей на защиту своих нравственных прав. Они видят здесь протест личности против угнетающего ее общественного целого, – вызов, брошенный обществу его «дном», низами общественной пирамиды, ее подвальными этажами, – гневно протестующий, возмущенный ропот человечества, устраняемого от активного участия в жизни, рокот надвигающейся бури... Устраненное от участия в жизни человечество заявляет свои *права* на жизнь, свое притязание на радость и счастье жизни. Этот мотив философской поэзии Горького должен придать ей громадное общественное значение. К несчастью, все это гораздо более верно в *условном*, чем в *изъявительном* наклонении.

Поднявшись со дна жизни, с этого ужасного и таинственного дна, которое однако и до Горького не было тайной для русской литературы, исходив это дно вдоль и поперек, – Горький вынес оттуда, кроме громадного психологического опыта, кроме философии дна, также и глубокое, сильное

чувство симпатии и любви к оставшимся на этом дне людям; он принес с собой оттуда протест обойденной человеческой личности, непризнанной обществом и не признавшей общества. И выставляя силой своего могучего таланта это дно на показ всему читающему миру, Горький делает, конечно, огромной важности дело...

Но не следует забывать, однако, что творчество Горького в своих основных мотивах представляет собою не столько идеологию исторически-реального босячества, как социального класса, сколько, главным образом, выражение *духовного* босячества с его философией и психологией. Затем, неправильно видеть в творчестве Горького апологию личности вообще. Здесь скорее апология *сильной* индивидуальности или даже отдельных свойств индивидуальности, ее мощи, красоты и пр. Эта примесь лжеромантизма (непосредственность, безыскусственность настоящего романтизма Горьким, как мы указали выше, утрачена безвозвратно; он романтик – с некоторым насилием над собой), обоготворяющего красоту силы, в значительной мере ослабляет и замутняет его апологию человеческой личности. Ценность личного начала, ценность личности здесь с одной стороны умаляется приоритетом мощи жизни над человеком, ценой жизни, с другой – уродливым искажением самого личного начала, болезненной работой чести, таким крайне индивидуалистическим возвеличиванием собственного «я», когда оно неминуемо посягает на «я» другого человека, на чужую личность, следовательно, – вообще на «я», вообще на человеческую личность. Работа чести у босяков Горького часто принимает резкие, угловатые формы болезненного напряжения. Психологически это выпячивание собственного «я» – в узком, грубо эмпирическом смысле – очень понятно. Любопытно, что босяк Горького не совесть будит в нравственном сознании читателя, не жгучее сознание нравственной ответственности, вольной и невольной вины, – подобно тому, как поэзия совести Достоевского или Успенского, – а, напротив, стремится разжечь возмущение чести, увлечь завидной долей босяцкого своеволия, заставить позавидовать его вольной воле, его безудержу... Босяк – не укор, но возмущение; полный своим гневом, довольный своим видом, он требует не справедливости, но могущества, власти, обладания, и возьмет все это сам, когда захочет и сможет...



Протестующая личность Горького часто сама отрицает личное начало, принижает достоинство личности человека своим крайне искривленным *индивидуализмом*, превозмогающим личность, полагая выше ее самой отдельные ее особенности и свойства, – и своим *аморализмом*, опрокидывающим моральный смысл самого ее протеста, выставляя его, как голый факт без нравственных оснований, как силу, не освященную правом. Всего явственнее и резче это выражено в сказках, в крайнем проявлении у Ларры, сына Орла, в меньшей степени у Челкаша, Орлова, особенно Промотова и у очень многих других.

Личность, восставшая на общество, кроме силы, на которую нужно опереться, ищет своего права, оправдания своего восстания, ищет религиозно-нравственной санкции. Факт восстания сам себя не оправдывает и по существу оправдывать не может. Важна не сила желанья, не наголодавшееся «хочу», а правда «желанья», моральное право – хотеть.

И у Горького, несомненно, есть очень различные мотивы протестующего настроения; его произведения представляют собой целую картинную галерею протестующих людей различного типа. Мы не остановимся здесь на подробном разборе и классификации их. Есть здесь и такие, что в протесте своем, в восстании личности против общества выступают с обнаженным желанием, без всякой санкции, не нуждаясь в ней, чураясь ее. Есть и такие, которые смутно чувствуют необходимость идеальных оснований для своего бунта против общества, но не знают, где искать их; они все же поднимают вопрос о нравственном праве протеста... «Как бывший человек, я должен смарать в себе все чувства и мысли, когда-то мои. Это, пожалуй, верно... *Но чем же я и все вы, чем же вооружимся мы, если отбросим эти чувства*?» – спрашивает ранний философ босячества, Кувалда, и слова его не остаются

без отклика... И если нет в той философии босячества, философии протеста, которую дает Горький в своих произведениях, определенного и решительного ответа на эти запросы, то ценны уже самые эти порывания протестующей личности – исходить в своих стремлениях, вопреки другой, аморалистической тенденции творчества Горького, не из одного только слепого и скользкого «хочу», из обнаженного акта воли, но и из сознательного и устойчивого убеждения в нравственной правоте своих притязаний. И вот *истинное* обоснование правды восставшей личности – силой такого большого таланта – было бы, действительно, делом громадной общественной и моральной важности; но в настоящих размерах задача эта могла бы быть выполнена при иных религиозно-нравственных предпосылках, которых чуждо художественно-философское творчество Горького.

Многое в этом творчестве нам пришлось здесь едва затронуть, многое осталось совершенно нетронутым. Но мы хотели поговорить только о *некоторых* его мотивах, главным образом, *отрицательных,* – о положительных много говорилось и говорится.

## «Вишневый сад» Чехова в «Художественном театре»[1]

Истинные произведения искусства всегда просты и безыскусственны. Они властно захватывают нас, но очарование их всегда непосредственно, сила их сказывается без усилий, изящество без изысканности. К таким произведениям принадлежит новая пьеса Чехова. Здесь все удивительно просто; именно поэтому иные зрители «Вишневого сада» выносят некоторое разочарование. «Ничего особенного, слишком все обыкновенно», так говорят многие, выходя из зала «Художественного театра». Да, здесь все просто, но простота эта – мудрая простота, дорогая, роскошная и, если к ней присмотреться, в высшей степени содержательная. Сколько в простоте этой глубины, сколько тонкого художественного проникновения, сколько в ней настоящей, истинной, живой, жизнью трепещущей, пахнущей жизнью сложности, какая яркость окраски настроений и переживаний, как глубь понимания!..

Основные мотивы творческой работы Чехова давно уже определились и с достаточной ясностью отлились в его художественных произведениях. Чехов – писатель давно сложившийся, и ждать от него чего-нибудь существенно нового,

[1] Печаталось в связи с постановкой пьесы сцен до статьи П. Чехова в «Журнале для Всех». 1904, май.

чего-нибудь непохожего по духу на прежние его произведения, совершенно выходящего из старого, прочно установившегося русла его творчества, – нет никаких оснований. Правда, в последнем рассказе Чехова, «Невеста», некоторые голоса из критики хотели увидеть что-то новое для Чехова, не-чеховское, какой-то поворот. О «повороте» говорилось и раньше по другим поводам, быть может, более всего потому, что очень хочется видеть этот «поворот». Основание, конечно, слишком недостаточное... Чехов остается Чеховым, новые его произведения, в основных своих мотивах, похожи на прежние, но все-таки они новые, потому что прежнее, уже известное нам ранее, с новой силой мощно растущего таланта углублено в них и до высшей степени утончено; старое растет и развивается в новом с новой силой и новой прелестью. При чем в росте этом, по крайней мере поскольку можно судить по тому немногому, что дал Чехов за три года после «Трех сестер», – развивается и крепнет лучшая световая сторона творчества Чехова, худшая же, теневая, отмирает.

И «Вишневый сад» по существу почти ничего нового к прежнему содержанию творческих вдохновений Чехова не прибавляет; но для прежних, знакомых уже нам художественных узоров выбран, на этот раз, особенно удачный внешний фон, самые узоры в изящной простоте своей доведены до новой, высшей ступени совершенства, знакомые и любимые черты проведены с новым замечательным мастерством истинного художника, красиво утончены и изящно округлены.

Рисуется картина заходящей, отмирающей жизни... Тихая, задумчивая грусть, тихая, жалеющая ласка заката витает над всем, все в пьесе окутано дымкой этой тихой грусти и этой тихой ласки. Нежную, задумчиво-печальную, словно сквозь слезы пробивающуюся улыбку осени ласково посылает вам эта картина отлетающей неведомо куда, неведомо зачем уходящей жизни. Здесь – «все в прошлом», все осталось там, в этой целостной, законченно-красивой, по своему полной жизни; в настоящем – только печальный закат этой жизни,



картина ее окончательного распадения, умирания... Все умирает, беспомощно, пассивно отступая перед какой-то неизвестной, неумолимо надвигающейся новой жизнью. Сердце тоскливо, болезненно сжимается и ноет, на глаза навертываются ненужные, бессильные слезы, слабые руки беспомощно опускаются, печальные, задумчивые взоры мечтательно смотрят в неясную даль, слышатся безмолвные вздохи, тихий стон и тоска, тоска огромная, русская, больно сосущая сердце... Таким настроением проникнута новая пьеса Чехова, такова атмосфера «Вишневого сада».

В старую помещичью усадьбу, с огромным вишневым садом, о котором «даже в энциклопедическом словаре говорится», в пору полного разложения старого, старо-барского уклада помещичьей жизни, в серые, скучные дни, – в эту старую разоренную усадьбу съезжаются не старые, но тронутые уже разлагающим процессом жизни люди, все больше такие, которых где-нибудь и как-нибудь уже успело переехать тяжелое колесо жизни. Съезжаются все эти люди в старую усадьбу «Вишневого сада» случайно, – случайно, как все делается здесь, в этой нескладной, незадачливой жизни. Родовому имению «Вишневого сада» угрожает очень близкая опасность: оно назначено в продажу за долги. Гроза повисла над обитателями усадьбы и они, слабые, беспомощные, стоят в ожидании последнего удара, бессильно опустив руки, не зная, что предпринять. «Несчастье представляется мне до такой степени невероятным, что даже как-то не знаю, что думать, теряюсь»... говорит владелица «Вишневого сада».

В усадьбе постоянно живет приемная дочь владелицы «Вишневого сада» Раневской, девушка Варя, и брат Гаев, про которого говорят, что все свое состояние он проел на леденцы. В первом же действии из Парижа возвращается сама Любовь Андреевна Раневская с молоденькой дочерью Аней. После смерти мужа и маленького сына, Гриши, который утонул в реке, Раневская прожила несколько лет за границей в связи с каким-то человеком, который ее, как говорят, обобрал и бросил. Вот как говорит про нее брат, Гаев:

«Вышла за недворянина и вела себя, нельзя сказать, чтобы очень добродетельно. Она хорошая, добрая, славная, я ее очень люблю, но, как ни придумывай смягчающие обстоятельства, все же надо сознаться, она порочна. Это чувствуется в ее малейшем движении».

Но эта «порочность» Любовь Андреевны, о которой говорят все, что-то такое внешнее, точно навязанное ей жизнью. «Какие у вас грехи?»... говорит ей в ответ на ее признание один из искренних обитателей старой усадьбы. Она, действительно, «хорошая, добрая, славная». Как ребенок нежная, ласковая, но и как ребенок беспомощная, хрупкая, а самое главное – удивительно искренняя. Как большинство лучших действующих лиц произведений Чехова, и Раневская – «нудная», «никчемная», ненужный для жизни, лишний человек. Она напоминает кое-что из «Трех сестер», кое-чем Елену Андреевну в «Дяде Ване», кое-чем, но гораздо меньше, пожалуй, Ирину Николаевну Аркадину в «Чайке»; в ней можно узнать героинь многих рассказов и повестей Чехова; это образ, знакомый читателю Чехова, живой и выразительный... Здесь же, на фоне картины отмирающей жизни старой усадьбы «Вишневого сада» – образ этой женщины как-то особенно рельефно выделяется; здесь она еще более на своем месте, чем где бы то ни было.

Любовь Андреевна угасает, тает, расплываясь мягким контуром, нежными, матово-бледными красками в невозвратных волнах уходящей жизни; ласковая красота этого изящного образа быстро тает и уносится вместе с процессом разорения старого «Вишневого сада». О том же умирании говорит и яркая, колоритная фигура брата Раневской, Леонида Николаевича Гаева. Он также взят из богатой художественной галереи русских лишних людей. Перед лицом жизни он слаб и беспомощен; надвигающейся на него силе действительности ему нечего противопоставить; он смутно даже понимает, что делается кругом; он живет в мире уже отживших или даже вовсе не существующих отношений, умеет говорить только спичи и юбилейные речи, наркоз которых возбуждает его мгновенно, создавая иллюзию жизни, вместо настоящей жизни, навсегда и безвозвратно отлетевшей от него... Великолепна его восторженная речь к старому, столетнему шкафу; в этой характерной с психологической стороны сценке можно видеть при желании, пожалуй, некоторое символическое значение, углубляющее смысл ее... Разгорающийся от собственных речей пыл Гаев неизменно тушит биллиардными терминами: «Режу в среднюю», и сконфуженно, виновато улыбаясь, замолчит. Или вдруг заговорит о «семидесятых годах, о декадентах» с половыми в гостинице, и сейчас опять: «желтого в середину дуплетом». Перед перспективой разорения он беспомощно бормочет что-то о генерале, тетушке-графине, и сейчас, тут же, неведомо почему возбуждаясь, заговаривает о том, что он «человек восьмидесятых годов», что его «мужик любит, мужика надо знать»... И всем этим Гаев пытается заговорить пустоту души, беспомощность, отговориться от жизни; а жизнь, новая жизнь, надвигаясь отовсюду, выбрасывает его из «Вишневого сада» служить куда-то в банк. Кругом Гаева и в его собственной голове какая-то муть, неразбериха, чехарда мыслей, отношений, ужаснейшая нескладица, бессмыслица...



Все лето говорят о грозящей продаже «Вишневого сада», это – центр внимания всех обитателей усадьбы; вздыхают, жалуются, плачутся, но мер никаких не принимают. И развязка наступает: «Вишневый сад» продается с торгов. Его покупатель Лопахин, коммерсант, сын крепостного владельцев «Вишневого сада». Но он вовсе не является в пьесе представителем новой жизни, идущей на смену старой, уходящей. Он почти такой же слабый человек, как и все другие действующие лица пьесы, тоже лишний, хотя и из мужиков и владеет миллионом. Он также пассивно отдается захватившему его стихийному потоку жизни; жизнь эта захватила его, поставила на определенные рельсы, втянула в коммерческие дела, толкнула к обладанию «Вишневым садом», и он принимает все это почти так же пассивно, так же растерянно, как Раневская и Гаев выпускают это все из своих рук. Каких-нибудь определенных представителей новой жизни здесь нет, она – эта

жизнь – где-то там, над людьми, неведомая, близкая. Невидимая, слепая рука ее властно хозяйничает в жизни, без умысла и без цели устраняет одних, выдвигает других, а жизнь спокойная, непонятная, безучастно-жестокая безостановочно течет дальше и дальше, не оглядываясь назад и не задумываясь о том, что впереди... Лопахин такой же мягкий, добрый, славный человек, как и почти все обитатели «Вишневого сада».

«Позвольте вас спросить, как вы обо мне понимаете?» смеясь, спрашивает он студента, Петю Трофимова. «Я, Ермолай Алексеевич, так понимаю. Вы богатый человек, будете скоро миллионером. Вот как в смысле обмена веществ нужен хищный зверь, который съедает все, что попадается ему, так и ты нужен». Все смеются, смеются, может быть, потому, что в психологии Лопахина именно и недостает-то хищного, как, казалось бы, идущего ему по социальному его положению. Не даром тот же Петя Трофимов в другом месте говорит ему: «Как-никак, все-таки я тебя люблю. У тебя тонкие, нежные пальцы, как у артиста, у тебя тонкая, нежная душа»...

Лопахин – тоже лишний, по своему душевному складу глубоко несчастный человек, несчастный так, неведомо отчего, как и все эти обитатели старой усадьбы. Он любовно относится к Раневской, пробует спасти семью от разорения, предлагает практический план – вырубить ненужный вишневый сад, разбить землю на участки и сдавать под дачи. «До сих пор, – говорит он, – в деревне были только господа и мужики, а теперь появились еще дачники. Все города, даже самые небольшие, окружены теперь дачами. И можно сказать, дачник лет через двадцать размножится и начнет работать во всю. Теперь он только чай пьет на балконе, но ведь может случиться, что на своей одной десятине он займется хозяйством, и тогда ваш вишневый сад стал бы счастливым, богатым, и вы бы не узнали его»... Но владельцев старого «Вишневого сада» не манит эта перспектива, они знать не хотят этого грядущего дачника, который воздвигнет свое счастье и богатство на развалинах их «Вишневого сада», их жизни... «Дачи и дачники – это так пошло, простите...» – отвечает Раневская на все уговариванья, и имение идет с аукциона... «Вишневый сад» попадает в руки Лопахина; он вырубит его и откроет-таки дорогу «дачнику», выдвигаемому «новой жизнью».



Фабула очень проста, проще, чем в какой бы то ни было из предшествующих пьес Чехова, и действующие лица, если их брать каждого в отдельности, не представляют собой чего-нибудь особенно значительного, поразительного, типического; но все они вместе, в общей психологической спайке, быть может, несколько искусственной, в художественном синтезе дают замечательно выразительную картину, красивую, содержательную, чарующую богатством красок и роскошью узоров, полную глубокого смысла.

В пьесе замечательно стройно выдержано единство господствующего настроения. Обычно этому господствующему настроению пьес Чехова как бы аккомпанирует какой-нибудь один, всегда грустный мотив песни, или музыка; она звучит в ушах и тогда, когда пьеса уже кончена; в нем как бы концентрируется сущность пережитого впечатления. Особенно это умеет делать «Художественный театр» своей постановкой. Эта истинно художественная постановка углубляет содержание пьес, умело вставляя картину автора в изящную рамку прекрасного исполнения. В «Чайке» тоскующим мотивам настроения пьесы вторит напев доктора Дорна, в «Дяде Ване», «Трех сестрах» и в «Иванове» слышится соответствующая содержанию пьесы музыка. В «Вишневом саду» аккомпанементом служит игра Епиходова на гитаре и, пожалуй, еще выразительнее – дважды раздающийся, отдаленный, «точно с неба, звук лопнувшей струны, замирающий, печальный». Это где-то далеко в шахтах – оборвалась бадья. Звук этот раздается и перед закрытием занавеса в последнем действии. «Наступает тишина, и только слышно, как далеко в саду топором стучат по дереву», – это рубят старый вишневый сад... Все это создает удивительную гармоническую целостность, законченность, изящную закругленность общего впечатления; ничего лишнего, все поставлено в своем месте, и поставлено красиво, значительно, глубоко осмысленно... Каждая отдель-

ная художественная деталь гармонически дополняет, обобщает картину; прекрасная сама по себе, она кроме того полна глубокого символизма; значение символа, простого и красивого, раскрывается легко, без усилий, и неслышно вырастает до громадных размеров. Тонкостью работы деталей рисунка наружная простота содержания пьесы все углубляется и оживает, под поверхностной оболочкой открываются все новые и новые психологические слои, узоры рисунка становятся все утонченнее, выразительнее, незамеченное вначале, кажущееся белым, пустым местом, загорается яркими красками жизни, смысл пьесы раскрывается вглубь и вширь.

Изящная, художественная простота творческой работы Чехова отличается замечательной строгостью в соблюдении гармонии формы и содержания, какой-то особенной деликатной сдержанностью, особенным целомудрием. Все это изобличает в Чехове истинного художника, прекрасно владеющего формой, умеющего передавать мысли и чувства в образах с огромной силой, без видимых усилий, тонко и почти неуловимо умеющего овладеть вниманием читателя без всякого напряжения. Обаяние идеала сказывается здесь тонко, едва уловимо, и тем не менее сильно, значительно; художник дает почувствовать его осторожно, с трогательной воздержанностью, с истинно-художественным тактом. Быть может, в творчестве Чехова потому и отказывались видеть присутствие идеала, что идеал этот целомудренно прячется в тончайших художественных складках и узорах, чуждаясь слишком резких, огрубляющих его понимание выражений и высказываний; он сказывается всего менее речами долгими и, хочешь-не хочешь, грубыми, еще менее рассуждениями автора; но сияние этого блестящего луча пронизывает светлыми полосками всю картину, блещет в самых незначительных, почти невидимых штрихах, отражается в общем настроении сверкающими отблесками, объединяется в художественном синтезе общего впечатления. Обаяние идеала незаметно разливается в общей атмосфере произведения, ласковая улыбка его, как солнце из-за туч, выглядывает из-под преобладающих темных красок рисунка. В «Вишневом саду» особенно сильно и цельно в этом смысле впечатление второго акта. Поле с широко открывающимися горизонтами... Видна дорога... «В стороне возвышаясь темнеют тополи: там начинается вишневый сад. Вдали ряд телеграфных столбов и далеко-далеко на горизонте неясно обозначается город, который бывает виден только в очень хорошую, ясную погоду. Скоро сядет солнце...» Довольно обычная, характерная картина русской степной природы; необъятная, далекая ширь, и среди этой естественной шири в бесконечность уходящих горизонтов, под необъятно глубокими небесами сидят и бродят маленькие люди, усталые, тоскующие, скомканные, словно их раздавила, прокатившись по ним, огромная тяжесть – тяжесть обыденной жизни, повседневная действительность обывательского существования. Люди томятся и жалуются, мучаются и скучают; они все, собравшиеся здесь, и Раневская, и Гаев, и Лопахин, и вечный студент Петя Трофимов, и дочери Раневской – нудные, душевно изнуренные чем-то, безнадежно обессиленные люди, но добрые, мягкие, нежные, чуткие; как дети – ласковые, как старцы – понимающие, задумчивые, усталые... Это все старцы, давно знакомые в произведениях Чехова, «лишние» – «*недотепы*», как по новому называют они порою друг друга, пользуясь любимым словечком старого лакея Фирса... «Иной раз, когда не спится, – говорит Лопахин, – я думаю: Господи, Ты дал нам громадные леса, необъятные поля, глубочайшие горизонты, и, живя тут, мы сами должны бы по-настоящему быть великанами»... А между тем они только – «недотепы».

Конфликт человека в мечтах и человека на земле, смятого, скомканного властью обыденщины, властью действительности, непримиримый для Чехова конфликт идеала и действительности в человеке, передан здесь без особых подчеркиваний, но сильно, выразительно и красиво. Это же центральное, вдохновляюще начало творчества Чехова выражено в многочисленных его произведениях, и, быть может, всего ярче в прекрасном рассказе «Крыжовник» устами Алехина. «Принято говорить, что человеку нужно только три аршина земли.

Но ведь три аршина земли нужно трупу, а не человеку... Человеку нужны не три аршина земли, а весь земной шар, вся природа, где на просторе он мог бы проявить все свойства и особенности своего духа». И еще лучше выражается это не словами, а настроениями, – не говорится, а чувствуется. Обостренный до последней степени конфликт идеала и действительности, страшный мучительный разлад Бога и мира является источником *пессимизма* Чехова, чеховской тоски по далекому, недосягаемому идеалу; но здесь также и источник чеховского *идеализма*. Его неопределенный, но обаятельный, светящийся, зовущий идеал бесконечно удален от мира действительности, поднят над этим миром высоко-высоко, на неприступные вершины, в недосягаемые золотые дали, вечно прекрасные, манящие, и оттуда с грустной улыбкой, ласково смотрит на нескладицу жизни и жестокую бессмыслицу людских отношений, не зная, как приступиться к ней, не умея ее победить[1].

В пьесе «Вишневый сад» с новой силой слышатся эти лучшие мотивы творчества Чехова, здесь участвует более всего именно эта десница Чехова.

Идеал витает там, высоко над действительностью, освещая ее своей печальной улыбкой заходящего солнца; а сама действительность, как всюду у Чехова, рисуется темными, скучными красками, тоскливая, серенькая, будничная. Обыденщина, обывательщина по-прежнему царствует в этой нескладной суете житейских будней. Какая-то огромная, властная, безликая, тяготеющая над людьми сила захватила всю их жизнь в свои крепкие лапы, и по каким-то своим, порою непонятным и нелепым с точки зрения человеческой правды законам управляет этой жизнью людей. Всеопрокидывающая жестокая рука, темная, слепая случайность, что-то нечеловеческое, безличное, ужасное как рок, страшная власть бессознательного, стихийного начала жизни управляет волею людей, приводя их поступки к неожиданным следствиям, насмехаясь над

[1] Подробнее в моих «Очерках о Чехове». СПб, 1903.



их желаниями и стремлениями, вставая на пути сознательного жизнестроительства часто невидимой, но непреоборимой стеной. И слабые люди барахтаются в сложных и страшных тенетах этого невидимого, но могучего и страшного чудовища, всякую минуту подстерегающего их, угрожающего их жизни. Власть этого чудовища в большей или меньшей степени художественно показана почти во всех произведениях Чехова. Он родит страх, не страх смерти, а страх жизни, и он страшнее страха «привидений и загробных теней». «Мне страшна, главным образом, обыденщина, от которой никто из нас не может спрятаться», говорит герой рассказа Чехова «Страх». В разработке этой темы у Чехова найдется немало точек соприкосновения с такими художниками, как, например, Метерлинк, у которого страх смерти, психологически утончаясь и заостряясь, часто переходит в страх жизни, – такими, как Леонид Андреев или Короленко в его характерном рассказе «Не страшное». Та же тема о страхе жизни по-своему затрагивалась в творчестве таких классических русских писателей, как Л. Толстой, Гл. Успенский, хотя бы, например, в особенно характерном в этом отношении очерке последнего «С человеком тихо»... Тема эта близка современной художественной литературе[1].

Власть темных, стихийных начал жизни, ясная, не вызывающая вопроса на поверхности, но загадочно-непонятная и странно-таинственная в глубине своей, эта власть обыденной жизни тяготеет также и над скромными обитателями «Вишневого сада». Какая-то невидимая, но крепкая паутина жизни связывает их действия вопреки логике, приковывает их к месту или стихийно влечет куда-то. Все они в сущности – славные, хорошие, неглупые люди. Очень знакомая нам из прежних произведений Чехова фигура хищника здесь почти совершенно отсутствует.

Если взять каждого в отдельности из обитателей старой усадьбы, – люди все по большей частью не дурные, а жизнь, которая слагается из синтеза отношений этих в отдель-

[1] См. статьи об Андрееве и Метерлинке в этом сборнике.

ности хороших людей, – удивительно скверная, несуразная, из рук вон плоха. И ничего не выходит, не склеивается в их делах. Например, Лопахин и Варя, приемная дочь Раневской, любят друг друга, по крайней мере не прочь бы пожениться, но что-то невидимое, невещественное держит их и не пускает, мешают какие-то таинственные тенета. Так все распадается в жизни этих людей, и сама она уходит неведомо куда, по крайней мере, не туда, куда бы нужно, куда бы хотелось... Вместо настоящей жизни – здесь в лучшем случае только мечта о жизни, только тоска по настоящей жизни, чистой, полной, гармонически-прекрасной, радостной. «Где-то на этом свете есть жизнь чистая, изящная, поэтическая... Но где же она?» спрашивает в другом месте Чехов.

Вид разлагающейся, падающей, уходящей жизни, ее бессилия справиться собственными силами с осуществлением мечты о настоящей жизни, по отражению идей, родит эту жажду идеала, эту тоскливую грезу о высшей правде, которая представляется Чехову счастьем жизни полной, прекрасной, поэтической. Со страшной силой художник дает почувствовать процесс разложения, тления жизни, заставляет ощутить боль этого отмирания, эту тоску безысходности, неразрешимости противоречий действительности. Могучая изобразительная сила в этой картине ужаса и тлена с тоской и болью родит острое сознание неудовлетворенности, жгучее недовольство такой жизнью.

Из-под темнеющего, серого фона творчества Чехова, из-за ненастной картины тихого потухания жизни, в «Вишневом саду» радостно просвечивает обаяние далекого, сияющего Бога... Идеал с печальной ласковостью светит со своих отдаленных, недосягаемых высот немеркнущим, манящим, нежным светом; но власть его зова бессильна перед страшной, непреоборимой силой действительности, перед страшной засасывающей властью обыденной жизни, *этой* жизни. Действительности не найти пути к далеким вершинам золотящего их солнца идеала; солнцу этому не спуститься на землю к действительности. Высоко-высоко над уходящей, быстро сменяющейся в процессе отмирания старых и нарождения



новых форм жизнью, возвышается далекая, бесконечно удаленная звезда идеала; сияние ее, этот чарующий, радостный свет не в силах оживить, растопить в своих лучах вековечных намерзших льдов действительности нашей жизни, не в силах победить ее страшной, пугающей, вечно подстерегающей нас власти случая. Оно, это далекое, само по себе несомненное солнце идеала, освещает мрачную картину угасающей жизни: процесс отмирания идет своим чередом, жизнь гаснет и отлетает. А там, высоко поднявшись над печальной, тоскующей землей с ее скучными песнями, горит блестящее светило идеала, и манит, и жалуется на жизнь, такую забытую, печальную, нескладную, тоскует и плачет о невозвратимом, о недостижимом, с грустной улыбкой напоминает о другой жизни, «чистой, изящной, поэтической». Жизнь уходит, а светило сияет, зовет... и сердце сжимается больно, тоскливо...

Таков общий смысл поэзии Чехова. Мотивы ее пробиваются и в настроении «Вишневого сада».

А сколько простого и глубокого в заключительной сцене: забыли старого лакея Фирса! Все ушли, заколотили ставни; старый дом опустел, усадьба покинута. Старая жизнь отлетела, – слышно, как рубят вишневый сад, расчищая дорогу дачнику. Новая жизнь сверкает где-то там, в неясной дали. Никому нет дела до старого Фирса, он брошен старой жизнью, не хочет знать его и новая жизнь. Она куда-то бежит, стучит, торопится поспеть к грядущему счастью людей. А Фирс тоже человек, настоящий человек, и сколько в нем нежной ласковости, сколько человечности!

«Сцена пуста. Слышно, как на ключ запирают все двери, как потом отъезжают экипажи. Становится тихо. Среди тишины раздается глухой стук топора по дереву, звучащий одиноко и грустно. Слышатся шаги. Из двери, что направо, показывается Фирс... Он болен. Подходит к двери и трогает ручку.

– Заперто. Уехали... (Садится на диван). Про меня забыли... Ничего... я тут посижу... А Леонид Николаевич, небось, шубы не надел, в пальто поехал... (*Озабоченно вздыхает*). Я-то не доглядел... Молодо-зелено! (*Бормочет что-то, чего по-*

*нять нельзя*). Жизнь-то прошла, словно и не жил... (*Ложится*). Я полежу... Силушки-то у тебя нет, ничего не осталось, ничего... Эх ты... недотепа!.. (*Лежит неподвижно*).

«Слышится отдаленный звук, точно с неба, звук лопнувшей струны, замирающий, печальный. Наступает тишина и только слышно, как далеко в саду топором стучат по дереву»... Занавес опускается. Впечатление этой сцены в постановке «Художественного театра» огромно.

Жизнь прошла, унеслась, бросила его, забыла. Некогда подумать, – до него ли?..

А впереди – новая жизнь, между прочим, и та, о которой Лопахин в опьянении говорит: «Приходите все смотреть, как Ермолай Лопахин хватит топором по вишневому саду, как упадут на землю деревья! Настроим мы дач, и наши внуки и правнуки увидят тут новую жизнь... Музыка, играй!..» Но где-то там же, в далекой синеве восходящей жизни, где-то впереди ждет и то счастье, к которому зовет славную маленькую Аню, дочь Раневской, очень напоминающую Соню в «Дяде Ване», – вечный студент Петя Трофимов. Студент – самый настоящий, такой, какого еще, пожалуй, никогда не видела русская сцена, и г. Качалов сумел одухотворить его своей замечательной тонкой игрой. И улыбка, и мимика, и жесты, и искренний, неподдельный, настоящий русский способ говорить и спорить – все живое, заправское, ни одной фальшивой, деланной черты, все настоящее, точно вот он живьем выхвачен с Малой Бронной, из даровой «Комитетской» столовой; такие там есть, как две капли воды похожие. По своему внутреннему облику и значению в пьесе он напоминает очень недавнего персонажа Чехова, художника Сашу в рассказе «Невеста». Он будит, толкает, зовет «работать». «Надо бы только работать», повторяет Петя Трофимов и вытаскивает на поиски этой работы всех, кто еще не окончательно оравнодушел, кто еще жив душой; сам же он остается чаще только в пути, на дороге к настоящему делу, служа как бы призывом, будильником спящих, символом всякого честного, благородного стремления и искания, тем характерным «человеком с молоточком», о котором говорит Иван Иванович в рассказе Чехова «Крыжовник»: «Надо, чтобы за дверью каждого довольного, счастливого человека стоял кто-нибудь с молоточком и постоянно напоминал бы стуком, что есть несчастные, что как бы он ни был счастлив, жизнь рано или поздно покажет ему когти, стрясется беда – болезнь, бедность, потери, и его никто не увидит, ничто не услышит, как он теперь не видит и не слышит других. Но человека с молоточком нет, счастливый живет себе, и мелкие житейские заботы волнуют его слегка, как ветер осину – и все обстоит благополучно». Трофимов будит, зовет к работе во имя настоящего счастья, которое там, далеко впереди и, быть может, не похоже ни на что в настоящем; оно будет освящено высшей правдой.



«Человечество, – говорит Петя, – идет вперед, совершенствуя свои силы. Все, что недосягаемо для него теперь, когда-нибудь станет близким, понятным, только надо ведь работать, помогать всеми силами тем, кто ищет истину»... «Обойти то мелкое и призрачное, что мешает быть свободным и счастливым, – говорит он Ане, – вот цель и смысл нашей жизни. Вперед! Мы идем неудержимо к яркой звезде, которая горит там, вдали! Вперед, не отставай, друзья!..» И это скрывающееся там, в светлеющей дали, зовущее счастье улыбается Ане, улыбается радостнее, непосредственнее, чем самому Трофимову. Хочется жить по настоящей правде, светло, радостно, красиво; эти вспышки жажды жизни те же, что и в прежних произведениях Чехова, так же сквозь сумрак и ненастье общего фона картины, сквозь тихие слезы просвечивают они, как улыбки осени, как солнце среди осенних туч. Об этой же жажде счастья, жажде жизни с грустной усмешкой, с затаенной тоской говорилось в «Трех сестрах». Старшая, Ольга, обнимая двух сестер, говорит в заключении:

«Музыка играет так весело, бодро, и хочется жить! О, Боже мой! пройдет время, и мы уйдем навеки, нас забудут, забудут наши лица, голоса и сколько нас было; но страдания наши перейдут в радость для тех, кто будет жить после нас; счастье и мир настанет на земле, и помянут добрым словом и благословят тех, кто живет теперь»...

Что оно – это счастье грядущих поколений, о котором часто упоминается в произведениях Чехова? Неопределенное упование, слово утешения, счастливая нежность, ласковое уговаривание, и часто кажется оно каким-то вынужденным, насильственным, словно у постели тяжело, безнадежно больного. Соня, дочь профессора в «Дяде Ване», утешает своего бедного, заживо похороненного дядю, ища примирения с жизнью в небесах. «Мы, дядя Ваня, будем жить, – говорит она... – Бог сжалится над нами, и мы с тобой, дядя, увидим жизнь светлую, прекрасную, изящную; мы обрадуемся и на теперешние наши несчастия оглянемся с умилением, с улыбкой – и отдохнем»... Почти то же говорит Аня, утешая Любовь Андреевну, а вместе обращаясь и к «Вишневому саду», и ко всей вообще уходящей, безнадежно гибнущей жизни, которую, как и незадачливую судьбу ее матери, не улучшить, не спасти. «Мама!.. – говорит она, – ты плачешь? Милая, добрая, хорошая моя мама, моя прекрасная, я люблю тебя... я благословляю тебя. «Вишневый сад» продан, его уже нет, это правда, правда, но не плачь, – у тебя осталась жизнь впереди, осталась твоя хорошая, чистая душа... Пойдем со мной, пойдем, милая, отсюда, пойдем!.. Мы насадим новый сад, роскошнее этого; ты увидишь его, поймешь, и радость, тихая, глубокая радость опустится на твою душу, как солнце в вечерний час, и ты улыбнешься, мама! Пойдем, милая пойдем!..» И поэтическая греза об этом «новом роскошном саде» витает над разваливающимися руинами старого; она красиво светлеет яркой, розовой полоской на темнеющем горизонте, тихо реет над унылой, старой усадьбой «Вишневого сада», маня к успокоению в «глубокой тихой радости», обещая открыть тот «новый чудесный мир», к которому мечтает Аня приблизиться вместе со своей мамой. «Я подготовлюсь, – утешает она Любовь Андреевну, – выдержу экзамен в гимназии и потом буду работать, тебе помогать. Мы, мама, будем вместе читать разные книги... Не правда ли? (*Целует матери руку*). Мы будем читать в осенние вечера, прочтем много книг, и перед нами откроется новый чудесный мир»...



И Петя Трофимов стоит перед развалинами старой жизни в «Вишневом саду» со своим призывом к работе и счастью лучшей жизни; но не как вещий буревестник несется он навстречу восходящей жизни, а скорее только как мечта, светлая, радостная, но уже тронутая, уже поврежденная тоской и теплым недосказанным сочувствием к стонам умирающего «Вишневого сада», как мечта полной жизни и настоящего счастья. Г. Шулятиков[1] мог бы, пожалуй, и его заподозрить в пристрастии к феодальной идеологии. Правда, Трофимов хорошо видит, что корни поэзии «Вишневого сада» теряются еще в ужасах крепостной Руси. «Поймите, Аня, – говорит он, – вот дед, прадед и все ваши предки были крепостники, владевшие живыми душами, и неужели с каждой вишни в саду, с каждого листка, с каждого ствола не глядят на вас человеческие существа? неужели вы не слышите голосов?.. О, это ужасно!.. Сад ваш страшен, и когда вечером или ночью проходишь по саду, то старая кора на деревьях отсвечивает тускло, и, кажется, вишневые деревья видят во сне то, что было сто-двести лет назад, и тяжелые видения томят их». Все же Трофимов говорит, что «всей душой сочувствует» Любови Андреевне. Но счастье впереди манит работой для его торжества, оно осмысливает жизнь. «Дай мне хоть двести тысяч, – не возьму»... говорит он Лопахину, по простоте предложившему ему взаймы денег при прощании. – «И все, что так высоко и дорого цените вы все, богатые и нищие, не имеет надо мной ни малейшей власти, вот как пух, который носится по воздуху. Я могу обходиться без вас, я могу проходить мимо вас, я силен и горд. Человечество идет к высшей правде, к высшему счастью, какое только возможно на земле, и я в первых рядах!..

*Лопахин*. Дойдешь...

*Трофимов*. Дойду? (*Пауза*). Дойду, или укажу другим путь, как дойти (*Слышно, как топором рубят по дереву*).

[1] См. его решительную статью в сборнике «Очерки реалистического мировоззрения».

*Лопахин*. Ну, прощай, голубчик! Пора ехать. Мы друг перед другом нос дерем, а жизнь, знай себе, проходит. Когда я работаю подолгу, без устали, тогда мысли легче и кажется, будто мне тоже известно, для чего существую... А сколько, брат, в России людей, которые существуют неизвестно для чего...»

Но всей темнеющей глуби чеховского понимания действительности, всей обнажившейся в его творчестве безысходной тоски и жестокой бессмыслицы жизни – ни осветить, ни согреть, ни осмыслить этой слабо мерцающей грезой о грядущем счастьи, этой славной, бодрящей улыбкой юности. Жизнь огромна, могуча и непослушна. Прозвучит здесь звонкий голосок маленькой Ани, раздастся искренний, радостный призыв Пети Трофимова – на работу, во имя «высшей правды, высшего счастья», а затем, среди широких горизонтов чеховского творчества непременно послышится «отдаленный, точно с неба, звук лопнувшей струны, замирающий, печальный». Грустно пронесется он над широкой, тоскливой равниной, и тогда вдруг как-то рассеивается, сжимается, пугливо прячется радостная греза о насаждении нового роскошного сада. Улыбка радостного призыва к счастью кажется тогда бессильной, виноватой, точно искусственной, и становится снова холодно, пусто, страшно, и снова просыпается старая боль и старая тоска...

Порой Чехову ужасно хочется обрадоваться чему-нибудь, хочется отдаться мощному потоку жизни, поверить в возможное на земле счастье, как во что-то, несомненное, доступное во всей полноте своей, ясное, успокаивающее, хочется обрадоваться. И это-то желание часто принимается критикой за настоящую, живую, прочную радость, за веру в жизнь, за обновление творчества Чехова. А Чехов – все Чехов, если бы он и захотел, так все-таки не мог бы не быть самим собою...

Натянутые струны обрываются, и аккорды их замирают вдали печальными, скорбными, тоскующими звуками...

## На могилу Антона Павловича Чехова

*† 3 июля 1904 г.*

Умер Чехов... Вот и для него, вчера еще живого творца «Вишневого сада», – открылась история. Одной «великой могилой» стало больше на Руси; еще сиротливее сделалось в литературе. Со смертью Чехова ушло дарование первой величины современной литературы. Умолк певец «лишних людей», певец тоски по недосягаемом идеале, по Боге живом человека.

Плачь, родная страна, об угасшем певце!

Чехов ушел от нас, но осталось его огромное литературное наследство. Оно крупным слагаемым войдет в общую сумму вечных ценностей духовного богатства русской литературы. Драгоценная сокровищница его творчества еще при жизни великого писателя много рассматривалась и оценивалась; критическая литература, посвященная произведениям Чехова, давно уже разрослась до огромных размеров, разрослась если не вглубь, так вширь, но для разработки и оценки его литературного наследия остается все еще широкое поле. И чем дальше вглубь грядущего, тем больше будет вырастать величие Чехова, как истинно художественного творца. Еще при жизни Чехов занял свое почетное место в славном пантеоне классиков русского слова; ярким светилом вошел он в великое созвездие первоклассных сил русской художественной литературы. И чем

дальше, тем заметнее, неоспоримее будет представляться огромное значение Чехова в истории русской литературы; чем дальше, тем рельефнее будет выделяться сияние его художественного гения. И тех, кого еще не убедила или не вполне убедила в величии Чехова – жизнь, тех убедит смерть. Смерть здесь, как в судьбе многих великих людей, сделает то, чего не сделала жизнь, – она победит косность суждений, победит нашу вековечную робость в признаниях величия вблизи...

Впрочем, по общему признанию почти всей критики последнего времени, Чехов ставился обычно на второе место в современной художественной литературе, тотчас за Толстым. Во многих отношениях он должен быть поставлен даже выше Толстого; изящество художественной формы поднимает его здесь безусловно на первое место. Некоторыми основными моментами своего творчества Чехов восходит к Тургеневу, но Тургенева он превзошел красотой формы и тонкостью художественного рисунка. Теперь, когда для Чехова в некотором смысле уже открылась история, когда мы смотрим на него, взятого во весь рост, огромного и цельного, – явственно чувствуется, как выросла, как утончилась русская художественная литература за последнюю четверть века. Часто говорят, что Чехов – заключительное звено, последнее слово той школы русской литературы, которая берет свое начало в Гоголе, что в Чехове замыкается круг литературного развития, зачатый в Гоголе. Но Чехов не только заключительная точка, но и исходная. «Чехов не только конец, но и начало», пишет один из недавних его критиков, возражая другому, который, ища новых путей, захотел ликвидировать счеты с Чеховым. Да, Чехов не только конец, но и начало. В нем русская классическая художественная литература, органически развиваясь, поднимается на новую, высшую ступень; старое Гоголевское преображается в новое Чеховское; реализм незаметно, чудодействием творческого гения, претворяется в импрессионизм.

Как все творцы нашей классической художественной литературы, Чехов, помимо всех других квалификаций, – *художник-философ*.



Русская философия не богата оригинальными философами. Кроме того, оригинальный философский ум, если он не уходит весь целиком на комбинирование европейских философских систем, чаще всего прятался у нас под скромным внешним покровом публицистики, где история философии, сильно пропитанная духом академичности, еще не скоро его отыщет, если вообще захочет искать. Но небогатая оригинальными философскими системами русская литература тем не менее очень богата философией, своеобразной, яркой и сочной. Русская художественная литература – вот истинная русская философия, самобытная, блестящая *философия в красках слова*, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, преходящему, временному, русская художественная литература в то же время всегда была сильна мыслью о вечном, непреходящем; почти всегда в глубине ее шла неустанная работа над самыми важными, неумирающими, изначальными проблемами человеческого духа: с проклятыми вопросами она никогда почти не расставалась. И какой роскошью линий и красок, какой дивной прелестью образов и картин развертывалась эта работа в художественно-философских, бессистемных системах русских писателей, в их, казалось бы, таких далеких от философии повестях, романах, поэмах, очерках, рассказах и стихотворениях. За последнее время многие стали понимать, что истинную русскую философию следует искать больше всего именно здесь. Пушкин и Лермонтов, Тютчев и Баратынский, Гоголь и Салтыков, Тургенев и Гончаров, Толстой и Достоевский, Успенский, Чехов – все это подлинная наша философия, философия в красках и образах.

Часто огромная изобразительная сила, мощь бытописательства заслоняет от внимания критики художественную философию автора, душу его произведений. Быть может, всего чаще так случалось с критиками Чехова. Изобразительная сила таланта Чехова, жизненность и яркая бытовая правда его образов и картин всецело поглощали внимание критики,

всецело вовлекая его только в сферу реальности быта, психологии образов и отвлекая от того, самого важного, что скрыто за этой внешней реальностью, что таится в глубине творческого замысла, в синтезе настроения, глубже залегает, прячась в едва заметных при беглом взгляде тонких складках его реалистически-выпуклого письма.

Конечно, Чехов поразительный знаток быта различных слоев русского общества. Все они находят свое место в его произведениях, как в огромном музее русской современности. Чехов, кроме того, и историк русского общества. В его произведениях отразилась целая эпоха жизни русского общества. Он – историк современности, чуткий врач-диагност, пожалуй, обличитель современных нравов, смеющийся сквозь слезы сатирик, хотя непосредственно сфера общественных вопросов сегодняшнего дня никогда не была темой его произведений; он не был, подобно Тургеневу, улавливателем момента, борьба направлений и модных настроений шла мимо него.

Конечно, Чехов был и глубокий психолог: в его произведениях отразилась кристально-чистая детская душа, живут сильно написанные, мягкие, нежно ласкающие взор, образы русских девушек и женщин, этих достойных дочерей и внучек тургеневских женщин. Но самое видное место в произведениях Чехова занимает до высшей степени осложнившаяся психология *лишнего человека*. Как живые встают перед нами все эти протестующие, мятущиеся люди, беспокойные, нудные, полные тоскливого искания и бессильного моления своему непризнанному, осмеянному, далекому Богу, Богу русского лишнего человека. Они томятся среди тусклой пошлости обыденной жизни, скучают среди сереньких житейских буден, с мучительной болью и тоской мечтая об иной жизни, «светлой, прекрасной, изящной». Чехов сумел пригреть, приласкать их, замученных, исстрадавшихся, безнадежно уставших; он нашел для них тепло и ласку в своей поэзии великого, бессильного Бога. В освещении конфликта идеала и действительности, Бога и мира, они озарены сильным идеалистическим светом. Перед лицом страшной власти бессмысленного стихийного начала жизни – они только «недотепы»; но в Чеховской картине жизни на них падает отраженный свет идеала, манящего туда, – на неприступные высоты. Психология людей беспокойного искания у Чехова еще рельефнее оттеняется соседством целых сонмов людей успокоенных, цинически оравнодушевших, утративших Бога жива в душе своей. Психология равнодушия сплошным, удушливым кольцом замыкает со всех сторон психологию беспокойных.



Да, Чехов – знаток быта, историк, психолог, но при всей реальности своих образов и картин, при всей несомненной объективности их, он только наполовину реалист, только кажущийся объективист. Внутри его реализма родился и вырос импрессионистский символизм, в его объективизме свила себе прочное гнездо лирика субъективных настроений. Она незаметно обволакивает внешнюю правду рассказа легкой дымкой настроения; сквозь определенность объективной реальности рисунка проступает расплывающаяся неопределенность субъективного художественного синтеза. Фокус лучей находится здесь всегда *не* на поверхности рассказов. Реализм переходит в импрессионизм, действительное содержание граничит с символами. Картина быта и психология образов, углубляясь и освещаясь внутренним светом, переходят в художественную философию господствующего настроения.

Много различных нитей сплетается в творчестве Чехова. Я не имею в виду дать в настоящей заметке полной характеристики Чехова, не буду рассматривать здесь и тех элементов, из которых слагается сложный переплет его художественной работы. Это дело последующей обстоятельной критики, которую, конечно, нужно ждать не теперь, в беглых статьях и заметках, вызванных страшной вестью кончины великого писателя. Но она, несомненно, явится, – слишком всколыхнула нашу литературу эта утрата... Во мне же эта свежая, еще не закрывшаяся могила будит все те же думы и чувства, которые издавна рождались у меня за чтением Чехова, те же мысли и настроения, которые уносил я с собой всякий раз

после постановки его драм на сцене московского Художественного театра, и чем дальше, тем больше, тем острее...

В той огромной картине жизни, которая развертывается в творчестве Чехова, взятом в целом, законченном виде, – с тоской и болью ощущается омертвение процесса жизни; холодом и пустотой веет отовсюду, словно огромное мертвое тело, широко распластавшись и страшно вытянувшись, полегло на поверхность жизни, или сама она, опустелая и страшная, похолодела и обмерла в своих проявлениях, и всюду пахнет тлением... Не названный, но оголенный ужас глядит отовсюду. «Холодно, холодно, холодно. Пусто, пусто, пусто. Страшно, страшно, страшно». Вся действительность жизни различных слоев русского общества сплошь подернута холодным дыханием омертвения, она кажется трупом, от которого отлетела одухотворявшая его жизнь, трепет божественного огня. Страшная сила какой-то бессмысленной, безликой случайности властвует здесь бесконтрольно; власть мертвой действительности, темных стихий, цепкая и липкая, грозная своей невидимостью, неуяснимостью – страшной тяжестью давит отовсюду. Это – *футляр*, это – *пошлость,* это – *обыденщина, сумеречность, обывательщина* – все равно, как не назвать эту власть, но она тут, подле вас и, притаившись, ждет мгновения, чтобы ворваться в вашу жизнь в виде каких-нибудь бессмысленных мелочей и, опрокинув все, страшно испугать вас. Чехов постоянно чувствовал ее подле себя и, как постоянное слагаемое, она входила во все его произведения, прочно всосавшись в самую глубь его настроений. Но с нею он и боролся всегда... И так сильно чувствовал, так глубоко и тонко понимал ее Чехов потому, что носил в себе; в глубине глубин своих настроений, Чеховских настроений, – безусловное отрицание ее, брезгливость и отвращение к ней. Отсюда то изнуряющее противоречие страшного конфликта идеала и действительности, которое всегда жило в творчестве Чехова, сказываясь то благородным возмущением идеалистических порывов («Нет, дальше так жить нельзя»), то бессильными попытками примириться со страшной властью



обыденщины, с жизнью такой, какова она есть, попытками заговорить ужас жизни, ужас омертвения, истолковать его, как всеобщую жизнь, объявив бессмыслицу логикой высшего смысла. Здесь поднимал голос в творчестве Чехова бескровный, безрадостный, надуманный, всеоправдывающий пантеизм. Изнуренный конфликтом, художник хотел заставить себя обрадоваться... Но радости, полной радости, примиряющей с жизнью и оправдывающей ее всю, – не приходило; примиряющие мотивы постоянно срывались жалобными, печальными, безутешно тоскующими звуками... Улыбка выходила грустной, точно сквозь слезы, словно луч осеннего солнца из-за туч...

Идеализм живого Бога Чехова, что бы ни говорили, в конце концов чужд благотворящих жизнь мотивов. Как и лермонтовский «Ангел» —

О Боге великом он пел – и хвала
Его непритворна была.
Он душу младую в объятиях нес
Для мира печали и слез,
И звук его песни в душе молодой
Остался без слов, но живой.
И долго на свете томилась она,
Желанием чудным полна,
И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли.

Эта «младая душа» представлена в мире чеховских сумерек и хмурых людей беспокойным томлением лишних людей. «Желанием чудным полна», томится она в «мире печали и слез», на опустевших равнинах обыденщины. Где-то высоко-высоко, в надзвездных краях недосягаемого идеала услышанные, «звуки небес» отравляют в беспокойной душе лишнего человека обаяние «скучных песен земли». Незаглушимая в творчестве Чехова, тоскливая греза об иной жизни, «чистой, изящной, поэтической», высоко поднимает его над уровнем грубого пантеизма, молящегося всей и всякой жизни в ее со-

вокупности. Он лелеял в своих поэтических вдохновениях стыдливую мечту о возможности иных миров, о жизни новой, не умещающейся на плоскости этой действительности.

Сильны ли в творчестве Чехова мотивы любви к жизни, любви к человеку, о которых много говорили, и я уверен, еще больше будут говорить? Да, – Чехов любил жизнь, любил человека, но не *эту* жизнь, мертвым, бездыханным трупом простертую в его произведениях; не *того* человека Чехов любил, который часто представлен в его произведениях как обладатель страшной гипсовой маски вместо живого человеческого лица, с автоматическими движениями куклы, без живой души. – Чехов любил мечту о жизни, «светлой, прекрасной, изящной». «Где-то на этом свете есть жизнь чистая, изящная, поэтическая. Но где же она?» Она – в сфере навсегда разобщенного с миром идеала. А то, что называется жизнью, – это тусклые, серенькие будни беспросветной пошлости, эти сумерки вызывают у него только брезгливое чувство, часто страх и в лучшем случае скорбную улыбку сожаления. Человека он любил, не того оравнодушевшего манекена, который смотрит на вас со страниц очерков и рассказов Чехова как живой мертвец, безвозвратно поглощенный властью обыденщины, а того, который противится этой власти, протестует и мучается в страшных муках сопротивления, того, в ком жива еще душа человеческая, жив Бог. Это чаще всего те же лишние люди различных категорий, никчемные, нудные, беспокойно-ищущие и протестующие, – дети, взрослые дети, девушки и юноши, старики, впавшие в невинность детства, или, наконец, простые люди незлобивой души, голубиной кротости. Они покоряются тяготеющей над миром страшной власти пошлости только извне, внутренно не оскверняясь, не ведая, что творят. *Недотепы* – все они. Чехов понимает это глубоким пониманием, а потому жалеет и любит их: в его произведениях они, действительно, обвеяны теплом и лаской; им он чаще всего улыбается своей особенной, задумчиво-грустной улыбкой. Но теплая симпатия к ним, которая дышит в творческих вдохновениях и художественных



замыслах Чехова, не может примирить его со *всей* человеческой жизнью в ее полном мутного отстоя целом, не может эта скорбная улыбка, с которой он любуется, глядя на светлые образы иных своих персонажей, согреть и осветить собой всей, страшно темнеющей глуби его картин жизни. Не может этого сделать и радостная мечта о жизни чистой, поэтической, светлая греза о человеке, как он рисуется в идеальном воображении. «Принято говорить, – писал Чехов в рассказе «Крыжовник», – что человеку нужны три аршина земли. Но ведь три аршина земли нужны трупу, а не человеку... Человеку нужны не три аршина земли, а весь земной шар, вся природа, где на просторе он мог бы проявить все свойства и особенности своего духа».

На одном полюсе Чеховского настроения – человек-идеал и жизнь-мечта; на другом, вместо огромного простора земной шири, – только давящая тяжесть житейской пошлости, тусклость и скука; вместо грезы о идеальном человеке, на просторе огромного мира проявляющего все свойства и особенности своего духа, – просто человек в футляре, вечно с зонтиком и в старых калошах, приниженный, обезличенный... И порою от этого становится страшно. Соединительных звеньев, моста между идеалом и действительностью Чехов не знал, не нашел, не мог указать... Отсюда и тот холод, которым веет от жизни в произведениях Чехова, специфический холод настроений; отсюда и страх жизни, страх обыденщины, «от которой никто из нас не может спрятаться», – полное бессилие попыток примириться с действительностью; порою, как в «Черном монахе» или в «Палате № 6» – поэтизация иллюзий, заволакивающих своей радужной дымкой гнетущую пустоту жизни...

И чем больше я вдумываюсь со *своей*, конечно, точки зрения в смысл чеховского творчества, тем сильнее выделяются его основные мотивы: поэзия бессильного великого Бога, тоска и боль из-за неосуществимости идеала. Под все усиливающимся, все растущим впечатлением все тех же философских моментов художественного творчества Чехова хочется

подчеркнуть основные мотивы его настроений, оттенить их, углубить, хочется еще и еще развернуть всю роскошную полноту внутреннего содержания его творчества. Взор невольно устремляется туда, куда ведет естественное продолжение линий художественно-философских узоров чеховского рисунка – взор притягивается к зовущему свету, в направлении которого открываются далекие горизонты всеразрешающей правды. Из-под холода и ужаса бессмыслицы жизни, из-под давящей тяжести мертвого тела все настойчивее пробивается жажда иной, лучшей и высшей жизни; за мертвой маской пошлости, за хмурым небом вечных сумерек все явственнее виднеется нам иное небо, все шире раскрывается для нас путь к высшим прозрениям, к глубочайшим религиозным озарениям. В глубине Чеховского художественного проникновения в жизнь острота жгучего сознания тленности, преходимости человеческого существования, бессмысленной скомканности его, уже близко соприкасается с чисто религиозным чувством. В глубокой простоте такого созерцания жизни открывается что-то мистическое, обнажается страшная религиозная жажда Бога. Простота и естественная обнаженность процесса умирания не примиряет с собой, а, напротив, родит ощущение присутствия страшного в нестрашном, таинственного и непонятного в простом и очевидном, – сознание тайны: не может же быть, в самом деле, так просто и так бессмысленно жестоко. Здесь-то становится хоть сколько-нибудь психологически разъяснимым вековое бессилие смерти, бесчисленное число раз повторяющейся в новых и новых *фактах*, перед столь же вековечной, но ни за что не желающей сдаваться, *мыслью* о бессмертии.

Но здесь мы уже выходим далеко за пределы непосредственного смысла творчества Чехова.

Много тончайших нитей, художественных, психологических, исторических, философских, заплетено в изящной ткани Чеховского творчества. Грандиозна данная в его произведениях картина жизни, в основу которой всюду ложится его, Чеховское, настроение. С какой стороны ни зайти – на-



следие, оставленное Чеховым, громадно, оно будет цениться и переоцениваться, разрабатываться и изучаться. Кроме непосредственного вклада в литературу, наличностью своих произведений, значение Чехова должно быть еще усчитано по тому влиянию, которое он оказал в том или другом отношении на растущие молодые силы. Он создал свою школу, и многие из современных беллетристов носят ярко выраженную печать чеховского влияния. Но это еще только первые всходы посеянных Чеховым семян; сколько их еще в процессе назревания, сколько их еще в периоде роста...

Чехов – эпоха в истории нашей литературы; дело, сделанное им, громадно, но сколько бы он мог дать еще, если бы смерть не взяла его из литературы так рано и так бессмысленно жестоко.

# О мотивах страха смерти и страха жизни

*Леонид Андреев*

*<I.>*

Поэзия страха до бесконечности сложна и разнообразна в своих проявлениях; прихотливо округляющиеся, разветвляющиеся линии ее психологических узоров полны самых тонких и сложных изгибов, самых неожиданных изломов, характерных пересечений, скрещений, запутанных узлов. Ужасы смерти повсюду граничат с не менее пугающими, страшными ужасами жизни; тайна смерти, загадки миров иных склеиваются с тайной жизни, с непостижимым и странным в *этом* мире. Страшна и таинственна смерть, окутанная непроницаемой тайной вечной ночи, но страшна и полна своих собственных тайн и жизнь. Напряженный, мистически настроенный взор художника открывает скрытые пропасти, глубины и бездны, устремляясь в мир необычайного, сверхъестественного, отыскивая странное, загадочное, поразительное, необъяснимое, чудесное. На этой канве выводил свои прихотливые, фантастические узоры и мистический романтизм всех времен и народов. У всех на памяти страницы истории литературы, окрашенные в этот своеобразный цвет поэзии ужасов, необычайного, фантастического, в основе которой нередко лежат разветвления чувства страха смерти, обостренное и изощренное ощущение потустороннего, нездешнего... Рядом с отражением тайны смерти в явлениях жизни, рядом с ужасами гроба,



замогильных призраков и теней, сверхъестественных видений и неестественных чудес, открываются загадки и странности в самой жизни, в ее признанной реальности, в действительности обыденной жизни. Творческие нити, из которых сплетается узорчатая ткань поэзии страха, все утончаются и усложняются в плетении; ткань становится нежнее, узоры рисунка мельче, извилистее, прихотливее, с виду проще, но по существу сложнее. Убывает искусственная запутанность, грубость аффектации, деланная изощренность стиля, придуманность. Поэзия страха обогащается мельчайшими оттенками, обильной роскошью тонов и красок, углублений и разветвлений. *Страх смерти*, утончаясь и осложняясь, становится *страхом жизни*; специфические ужасы необычайного, сверхъестественного, фантастического сменяются ужасами обыкновенного, заурядного, естественного. Нарочито страшное менее страшит, чем нестрашное, страшное открывается в нестрашном, естественное кажется неестественным, обыденное, нормальное – пугает и кажется ненормальным, ужасным, не менее темной ночи пугает ясный день.

Мир страшно преображается, перерождается; усложняясь, нарождаются новые виды ужасов, старые теряют свою прежнюю власть. Рядом со *страхом страшного* родится и пугает – «нестрашное». Художественная литература чутко присматривается к этому испугу.

Уже классический поэт тайны ужаса, страха страшного, Эдгар По охотнее всего его открывает в реальном мире. «Правда чуднее выдумки» – таков эпиграф некоторых его произведений, и он ищет эту страшную правду в изломах и глубинах действительности, всматриваясь в темноту ужасов жизни, в мир неясных, смутных переживаний. Тонко изощренное ощущение тайны открывает ему этот тревожный мир. Творчество По – классическое выражение чувства специфически страшного, тайны смерти и жизни; он прежде всего поэт страшного; но тайна страшного нередко раскрывается у него в прозрачно-ясном, трезво-реалистическом основании, встречая конкретное, осязаемое, естественное объяснение. Но тем

не менее ужасы его поэтических вдохновений воистину ужасны и в конце концов источники их теряются в мистических глубинах тайны смерти (напр., Лигейя, Элеонора, Вероника). Но мистическая дымка тайны поднимается в его картинах и над общей поверхностью жизни; общий вид жизни странен ему и страшит его, вызывая ощущения неустранимой, давящей тайны, тоску отчаяния (напр., «Молчание»)... С другой стороны, мы встречаемся с многочисленными изгибами страха страшного у различного вида романтиков. Яркое выражение некоторых типических моментов его дает творчество одного из крупнейших представителей немецкого романтизма, Гофмана. Фантастический мир пугающей, страшащей тайны развертывается в произведениях Гофмана; страх родится здесь в волшебно извивающемся вихре все нарастающей фантастики неожиданностей, в изнурительном сгущении смутных, неясных, чудесно-фантастических и страшно-таинственных моментов. В нашей литературе Гофман оставил очень заметный след в несомненном влиянии его произведений на идейное развитие Достоевского. На это основательно указывал покойный проф. Кирпичников в своих статьях о Достоевском. О влиянии Гофмана на Достоевского, кроме некоторых указаний в письмах Достоевского, очень выразительно говорят и его ранние произведения, особенно «Двойник», где влияние «Эликсира Сатаны» Гофмана очень заметно. А между прочим, идее «Двойника» сам Достоевский придавал огромное значение в общем цикле своего творчества: «Серьезнее этой идеи, – пишет он в «Дневнике писателя» за 77 г., – я никогда ничего в литературе не проводил».

В сопоставлении Достоевского с Гофманом проф. Кирпичников брал уже через край, утверждая, что «сфера психологических наблюдений Достоевского есть не что иное, как расширение и углубление сферы наблюдений Гофмана, реализованных на данной почве и в данную эпоху». Но во всяком случае Кирпичников был прав, устанавливая это влияние, весьма существенное в общей сумме духовного питания Достоевского. «Оба они, – как говорит проф. Кирпичников, – любят сопоставлять трагическое и страшное в мелочном и обыденном». Достоевский глубже, чем кто-либо, ввел необычайное, странное, казалось бы, сверхъестественное – в сферу обыкновенного, естественного, вскрыл и показал естественность сверхъестественного в глубоких изгибах человеческой психологии, нормальность ненормального, живучесть болезненного. Он нарисовал потрясающие картины необыкновенного в обыкновенном, открыл страшные углубления и ужасы на гладкой и ровной до него психологической поверхности, обнажил ужас того, что казалось нестрашным. Врезываясь острием своего художественного гения в тайну страха, Достоевский шагнул уже далеко за грань специфически страшного, далеко за грань грубого мистицизма и наивного романтизма. «Всегда говорят, – жалуется он, – что действительность скучна, однообразна... Для меня, напротив: что может быть фантастичнее и неожиданнее действительности? Никакому романисту не представить таких невозможностей, как те, которые действительность представляет нам каждый день тысячами в виде самых обыкновенных вещей. Иного даже вовсе не придумать никакой фантазии» («Дневн <ик> писателя» за 76 г.). Цепляясь своим творческим гением за эту фантазию действительности, за эти действительные «невозможности», Достоевский раскрывает темнеющую глубь жизни, психологическую подпочву обыкновенности, страшные душевные изгибы и изломы, эту ненормальность нормального.



И тут у него порою со страшной силой сказывается отмеченная им самим особенность русского человека. «Это – потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и, – в частных случаях, но весьма редких, – броситься в нее, как ошалелому, вниз головой»... «Это – потребность отрицания, – продолжает Достоевский, – в человеке, иногда самом неотрицающем и благоговеющем, отрицание всего, самой главной святыни своего сердца, самого полного идеала своего, всей народной святыни во всей ее полноте, перед которой сейчас лишь благоговел и которая

вдруг как будто стала ему невыносимым каким-то бременем. Особенно поражает та торопливость, стремительность, с которой русский человек спешит заявить себя в иные характерные минуты своей или народной жизни, заявить себя в хорошем или в поганом. Иногда тут просто нет удержу. Любовь ли, вино ли, разгул, самолюбие, зависть, – тут иной русский человек отдается почти беззаветно, готов порвать все, отречься от всего: от семьи, обычая, Бога. Иной добрейший человек как-то вдруг может сделаться омерзительным безобразником и преступником, – стоит только попасть ему в этот вихрь, роковой для нас круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни. Но за то с такой же стремительностью, с такой же жаждой самоохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и спасает себя сам, и обыкновенно, когда дойдет до последней черты, т. е. когда уже идти больше некуда. Но особенно характерно то, что обратный толчок восстановления и самоспасения всегда бывает серьезнее прежнего порыва, – порыва отрицания и саморазрушения. То-есть, то бывает всегда на счету как бы мелкого малодушия, – тогда как в восстановлении своем русский человек уходит с самым огромным и серьезным усилием, а на отрицательное прежнее движение свое смотрит с презрением к самому себе». Элементы эти в творческой работе Достоевского очень сильны.

Но страшное в творчестве Достоевского открывается все же больше всего тогда, когда он в замирающем ощущении свешивается над пропастью, пытаясь «заглянуть в самую бездну» этой пропасти. Далее, извилистые линии страха жизни, все усложняясь, все уточняясь, ведут еще далее вглубь обыкновенного, естественного, вскрывая его необычайность, странность и неестественность; страшное все глубже открывается в нестрашном; ясная прозрачность и близость дна все более оказывается обманчивой и лживой. И если страх жизни в художественном вскрытии сложности его психологических узоров принимает все более таинственные, более страшные очер-



тания, то, наоборот, страх смерти у иных художников лишен всякого элемента таинственности, выступая в оголенном чувстве сугубо чувственного, физиологически животного страха. Волнений и томлений, загадок, тайн здесь нет, нет всей мистической идеологии страха смерти; он выступает голый, трезвый, не вызывающий вопроса, откровенно грозящий обидной ясностью конца. Так рисуется страх смерти, например, у такого трезвого художника, чуждого «касания мирам другим», как Мопассан. Я не говорю о натуралистах, для которых процесс умирания более всего только внешний процесс, чуждый окраски тонкого импрессионизма или иллюзионизма, мастером которого является Мопассан. Соответствующие сильные штрихи в его произведениях могут служить художественным показанием того, что страх смерти далеко не всегда обрастает мистическими цветами, сочетаясь с миром смутных, неясных толканий в потустороннее царство непроницаемых тайн вечной ночи. Смерть не столько тайна для него, полная возмутительной, с точки зрения человеческого сознания, несправедливости, как, скажем, для Эдгара По или Достоевского, сколько естественная, понятная, неизбывная необходимость. Она страшна, но страх ее слишком естественный. Вспомним яркие страницы в «Сильна, как смерть». Еще рельефнее то же в Bel-Ami, когда старый поэт Норбер де-Варенн делится с Дюруа мучающим его острым сознанием умирания, подстерегающего тления, которое он ощущает в себе. Он почувствовал, что «жить – значит умирать». – «Видите ли, – нашептывает старик, – день, когда человеку уже не до веселья, наступает слишком рано; с этого дня, на что бы человек ни взглянул, он сзади всегда видит смерть. О, вы даже не понимаете этого слова. В вашем возрасте оно ничего не значит, а в моем оно ужасно. Да, его начинают понимать вдруг, неизвестно почему, неизвестно по поводу чего, и тогда все в жизни меняется. Вот уже пятнадцать лет как я чувствую, как она гложет меня, будто я ношу какого-то грызущего зверя. Понемногу, месяц за месяцем, час за часом я начал чувствовать, как она меня подтачивала и разрушала, будто дом, который сейчас свалится.

Она изуродовала меня так основательно, что я себя не узнаю. Во мне ничего не осталось от человека жизнерадостного, свежего и сильного, каким я был в тридцать лет. Я видел, как она с искусною и злою медлительностью окрасила белым мои черные волосы. Она взяла у меня прежнее тело и оставила мне только мою разбитую отчаянием душу, да и ту возьмет скоро. Да, она искрошила меня, негодная, она осторожно и жестко свершила, секунда за секундой, продолжительное уничтожение моего существа. И теперь я чувствую себя умирающим во всех моих поступках. Каждый шаг приближает меня к ней, каждое движение, каждое дыхание ускоряет свое гнусное дело. Дышать, спать, пить, есть, работать, делать все то, что мы делаем, – значит умирать»...

Но если в творчестве Мопассана отсутствует страх страшного, если даже специфические ужасы смерти у него принимают обнаженно естественный вид, то тем заметнее в тонких узорах его художественного рисунка выступает ужас жизни, страх, который родится на ровной поверхности нормальной жизни среди серых будней обыденщины. Острое ощущение ужаса этого обыкновенного, привычного выражения лица жизни – достигает порой в произведениях Мопассана страшной, мучительной напряженности. Минутами этот страх, нарастая, заволакивается даже у такого писателя, как Мопассан, сумрачной дымкой гнетущей тайны. Жизнь представляется часто до ужаса непонятной, странной и страшной в своей обыкновенности и нормальности. В крайних точках настроение это разрешается у него такими напряженными, явно болезненными состояниями, как в «Орля», «На воде» и много других. Здесь уже из «нестрашного» родится *страшное в собственном смысле*, являются навязчивые идеи, призраки и тени. Но боль эта, боль испуга странного вида жизни, едва уловимыми, неслышно прибивающими волнами разлита в настроениях большинства произведений Мопассана. Его маленькие, часто кажущиеся такими незначительными по содержанию, художественные новеллы сочно пропитаны ядовитым соком этого страха жизни, который искусно охлаждается порою дыханием тонкого скептицизма. Но в конце концов, в общем и целом, в настроении художественного творчества Мопассана – страх жизни дал свою весьма чувствительную окраску. Сюда, в это сложное чувство ужаса *такой* жизни привходит то «недоумение перед жестокой бессмысленностью страдальческой жизни прекрасной женщины, загубленной грубой чувственностью мужчины», которую Л. Толстой указал как основную мысль Une vie, в своем предисловии к сборнику сочинений Гюи де-Мопассана («На воде», 1894 г.). В глубине сознания этого ужаса, за этим испугом жизни скрывается всегда мерцание зовущего света идеала, в глубине нарождается уже уверенность, «что есть какой-то другой мир или хотя бы требование такого другого мира в душе человека». Мопассан, – говорит Толстой, – «не умеет еще назвать то, чего он ищет: не хочет назвать этого одними устами, чтобы не осквернить своей святыни. Но его *неназванное стремление*... так искренно, что заражает и влечет к себе сильнее, чем многие и многие только устами произносимые проповеди любви». Неназванное стремление в лучший мир идеала живет в глубине страха обыденной жизни Мопассана.



И здесь страшное в творчестве французского новеллиста имеет много общих точек соприкосновения с настроением произведений Чехова. Страх обыденщины, как мы пытались показать в другом месте[1], является одним из самых слышных мотивов чеховского настроения, его лейт-мотивом; в нем художник стремится подняться над плоскостью действительности к высотам идеала; его он вскрывает там, где до него не видели ничего страшного, ничего странного. Но Чехов не одинок в этом отношении в русской литературе. В тех или других вариантах, в своеобразных индивидуальных преломлениях тема эта очень много раз разрабатывалась в русской художественной литературе, тесно срастаясь с русской тоской, с психологией русского лишнего человека, с идеалистическими порываниями далеко прочь от ужаса обыденщины, он ненормальной нормальности, неестественной естественности. Объем этого

[1] «Очерки о Чехове», гл. II.

художественного обобщения очень широк и много вмещает в себя, расплываясь в исторических волнах нашей литературы, богатой тонкими психологическими узорами. Мотив этот можно уловить уже у Гоголя, заглушенный его смехом сквозь незримые слезы; он явственно слышится в глубоком психологическом анализе Л. Толстого, в его картинах, рисующих условность и ложь жизни современного человека, в его моральной критике культурных противоречий; не совсем заслонен этот страх обыкновенного – необычайной фантастичностью, взвинченностью действительности у Достоевского; его можно подсмотреть в ярко блещущих картинах Тургенева, в его задумчивой грусти по уходящей жизни, в тоскливо обнажающемся порою сознании быстротечности, бренности человеческой жизни и счастья; вплотную подходит к этой теме и Салтыков в глубинах своей сатиры, в своем гениальном художественном вскрытии власти «мелочей жизни»; ею томился Глеб Успенский в своем болезненно тонком понимании жестокого владычества страшного случая над жизнью людей; мучительно болел болью этих вопросов и Вс. Гаршин и многие, многие другие. И какое огромное разнообразие и своеобразие замечается у всех этих писателей в разработке темы, как своеобразно, как индивидуализировано у каждого из них то нестрашное, которое вскрывают они в своем творчестве; по-своему врезывается в сложную глубь страшного «нестрашного» каждый индивидуальный талант, по-своему стремится к победе над ним, осложняя и преодолевая его другими моментами своих творческих вдохновений, в общем синтезе своего творчества.

Насколько существенно это осложнение, углубление страшного в творчестве тех или других писателей, видно хотя бы уже из того, что Гл. Успенский, сам тонкий аналитик *страха «нестрашного»*, говорит уже с иронией о специфических ужасах Достоевского, о его *страхе страшного*. Вот как передает Вл. Г. Короленко свою беседу с Гл. Успенским о Достоевском.

– «Вы его любите? – спросил меня Глеб Иванович. Я ответил, что не люблю, но некоторые вещи, например, «Преступление и наказание», перечитываю с величайшим интересом.



– Перечитываете? – переспросил Успенский, как будто с удивлением, и потом, следя за дымом папиросы своими задумчивыми глазами, сказал: – А я не могу... знаете ли, у меня особенное ощущение. Иногда едешь в поезде... и задремлешь... И вдруг чувствуешь, что господин, сидевший против тебя... самый обыкновенный господин... даже с добрым лицом... вдруг тянется к тебе рукой... и прямо... прямо за горло хочет схватить... или что-то сделать над тобой... И не можешь никак двинуться.

Он говорил это так выразительно и так глядел своими большими глазами, что я как бы под внушением сам почувствовал легкое веяние этого кошмара и должен был согласиться, что это описание очень близко к ощущению, которое испытываешь порой при чтении Достоевского»[1].

Весьма своеобразный характер приобретает эта тема у новейших русских беллетристов, у которых она выступает в особенно острых и обнаженных формах.

Видное место занимают здесь произведения Леонида Андреева. В них мы встречаем очень тонкие извилины художественного анализа ужасов жизни, страшное и нестрашное весьма различных форм, видов и оттенков. Сознательно или бессознательно в творческой работе его сказалось влияние и Эдгара По, и Достоевского, и Мопассана, и Чехова; но при всем этом он, как сильный и оригинальный талант, является, несмотря на различные влияния, на обильное художественно-философское питание, – все же прежде всего *самим собой*, художественная работа его – *творческая* работа.

Именно с этой точки зрения рассмотрим последний его рассказ «Жизнь Василия Фивейского», напечатанный в первой книге недавно вышедшего «Сборника т-ва Знания за 1904 г.». Эти сборники произведений новейших беллетристов, независимо от их содержания, представляются нам очень знаменательным явлением в истории нашей журналистики; значи-

[1] «Рус <ское> Богат <ство>». 1902, № 5. Вл. Г. Короленко «О Глебе Ивановиче Успенском».

тельная часть нашей современной беллетристики искусственно высаживается таким путем в особые сборники, уходя прочь от журналов и как бы чураясь их. И волей-неволей беллетристика журналов оскудевает таким образом, между тем современный журнал при современном среднем уровне массы читателя все еще в значительной мере дышит беллетристикой.

Если это новое явление разовьется, оно окажется палкой, брошенной в колесо дальнейшего роста русского журнала, и будущий историк литературы с грустью остановится на этом явлении, недоумевая, кого винить: беллетристику или критику.

Но обратимся же, наконец, к Леониду Андрееву.

*II.*

«Потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в ее наполовину, заглянуть в самую бездну и, – в частных случаях, но весьма редких, – броситься в нее, как ошалелому, вниз головой», эта потребность, которую Достоевский считает психологической особенностью русского человека, в высшей степени, с напряжением и болью, сказывается в произведениях Леонида Андреева.

Бездонные пропасти и страшные, зияющие своей зловещей темнотой бездны все более и более притягивают к себе художника. Творческое вдохновение его все смелее и настойчивее в замирающем ощущении свешивается над отвесными обрывами, пытаясь заглянуть в самое жерло этой глуби, напрягаясь, проникнуть в самую темь ее, туда, где глаз перестает уже различать ясные очертания предметов, где туманная мгла густеет, и все кажется таким загадочным и ужасным. Эти таинственные глубины жизни и мрачные извилины души человеческой, темные дали и неясные, окутанные непроницаемым туманом образы властно приковывают к себе внимание г. Андреева. Все увереннее и увереннее вступает он в эту область, все глубже врезывается своим пытливым талантом в эту



скрытую от обыкновенных глаз подпочву душевных явлений, почерпая здесь впечатления и вдохновения для своей творческой работы. Надо думать, именно здесь пытается он понять и разгадать жизнь, или, выражаясь в большей гармонии с духом творчества Андреева, – *подслушать тайну жизни*.

Идя по этому пути, Андреев написал свои наиболее нашумевшие произведения: «Бездну», «Мысль», «В тумане», в том же духе – «Ложь», «Молчание», «Стена» и другие.

Но не во всех своих произведениях Леонид Андреев пытается подсмотреть тайну жизни, свешиваясь над пропастями и безднами, не везде он подходит к самому краю жизни, чтобы лучше ее видеть. Не везде он ищет разгадку смысла жизни в крайних ее проявлениях, экстраординарностях и экстравагантностях, не всегда висит над пропастями и безднами. Не везде и всегда наблюдения этого художника над явлениями, окружающими его, не столько захватывают их *в ширь*, сколько идут *в глубь* жизни, касаясь далеко скрытых подпочвенных слоев, устремляясь во внутрь человеческой души, и здесь, под порогом сознания, в сфере бессознательных душевных переживаний, в темном психологическом подполье художник доискивается объяснения наблюдаемых им жизненных явлений. Во многих же, количественно, быть может, в большинстве своих рассказов Андреев является изобразителем обыденной, будничной жизни, повседневных человеческих отношений; здесь перед нами не уголовщина и психопатия, а обыкновенная, нормальная жизнь с ее мелочами и пустяками, заурядная российская обывательщина. Сюда относятся едва ли не лучшие произведения Андреева – «Жили-были», «Большой шлем», «У окна», «Петька на даче», а также «Ангелочек», «Смех», «В подвале» и др. Но среди этой простой и обыденной жизни, которая течет «плоская, мелкая и тусклая, как болотный ручей», художника преследует ужас; эта обыкновенная, заурядная, казалось бы, такая простая, ясная и совсем не страшная действительность пугает чуткого и вдумчивого писателя, поселяет в душе его *испуг перед жизнью*. Ужасом и испугом проникнуты все рассказы Андреева, обыденное

течение поверхности жизни так же страшит его, как и таинственный мир темных пропастей и бездонных глубин, обыкновенное в жизни так же пугает его, как и чрезвычайное. Эта способность видеть ужасы жизни в самых ее мелочах и повседневностях, за простым и невыразительным ликом обыденных и обывательских отношений – очень характерна для произведений Андреева. Именно здесь он очень близко соприкасается с Чеховым, хотя, как мы увидим далее, уходит в конце концов слишком далеко от него, приближаясь к Достоевскому. «Если бы вы знали, как я боюсь своих обыденных житейских мыслей, в которых, кажется, не должно быть ничего страшного», говорит герой очень характерного для Чехова рассказа «Страх» (VI т., стр. 235). «Мне страшна главным образом обыденщина, от которой никто из нас не может спрятаться. Я не способен различать, что в моих поступках правда и ложь, и они тревожат меня; я сознаю, что условия жизни и воспитание заключили меня в тесный круг лжи, и что моя жизнь есть ни что иное, как ежедневная забота о том, чтобы обманывать себя и людей и не замечать этого, и мне страшно от мысли, что я до самой смерти не выберусь из этой лжи».

Отголоски этих настроений идут далеко вглубь нашей литературы. «Все самое запутанное, самое сложное, – писал еще Герцен в «Капризах и раздумье» – сосредоточилось под крышей каждого дома, и критический, аналитический век наш, критикуя и разбирая важные исторические и всяческие вопросы, спокойно, у ног своих, дозволяет расти самой грубой, самой нелепой непосредственности, которая мешает ходить и предательски прикрывает язвы». «Люди никак не могут заставить себя, – жалуется Л. Толстой, – серьезно подумать о том, что делать дома с утра до ночи; они тщательно хлопочут и думают обо всем: о картинах, о крестах, об абсолютном, о вариационных исчислениях, о том, когда лед пойдет на Неве, но об ежедневных будничных отношениях, обо всех мелочах, к которым принадлежат семейные тайны, хозяйственные дела и пр., и пр., об этих вещах ни за что на свете не заставишь подумать: они готовы, выдуманы». Но именно они-то и страшны



в скрытой таинственности своей, в незамечаемом ужасе прячущейся в них бессмысленной стихийности человеческих отношений. Это родит острое чувство страха, испуга перед жизнью, оно неизбежно подымается порою при вдумчивом вглядывании в жизнь. Часто звучит эта нотка в трепетных настроениях Глеба Успенского. Вспомним хотя бы характерный аккорд заключительных строк его чудесного очерка «С человеком тихо». «И стоит дьявольская тоска. – Солонина “достигла” 20 коп. – неизвестно отчего. Батюшка сидит дома и думает об улучшении быта – неизвестно с чего. В волости “наказывают” Ивана Родионова – неизвестно за что. Урядник едет рысью – “неизвестно, куда и зачем”... Неизвестно, зачем прилетела птица под окно... Солнце светит... Солонина “достигает”... И становится, “неизвестно отчего”, “страшно”»... Такова пугающая бессмыслица обыденной жизни, навевающая ужас и испуг...

И творчеству Леонида Андреева знаком этот вдруг рождающийся страх жизни и странное, по-видимому, удивление перед привычным ликом ее.

Страх «обыденщины, от которой никто из нас не может спрятаться», чувствуется и в его творчестве, но мелочи и будни вызывают в нем не тоскливое отчаяние с примесью брезгливого отношения к *такой* жизни и к *таким* людям, как в большинстве случаев у Чехова, а больше всего и прежде всего *ужас* – ужас острый, мучительно зудящий.

И Андреев старается уяснить себе эту тайну в простом, непонятное и загадочное в обыденном и обыкновенном. И это ощущение внезапно и как бы из ничего рождающегося страха, недоумевающего испуга, переходящего в такой ужас, от которого волосы становятся дыбом и мурашки по спине бегают, порою достигает крайней остроты и мучительной напряженности; тогда уже художник не удерживается в пределах реального мира естественных явлений и населяет пугающий его мир действительности таинственными тенями и загадочными образами; мир естественный и обыденный заволакивается легкой, а затем все сгущающейся и сгущающейся дымкой мистического тумана. Иногда в таких случаях он

прибегает к символизму, пытаясь в отвлеченных символистических выражениях передать то ощущение страха, которое навевается на него обыкновенной жизнью. «У него было больное бескровное тело, – рассказывается в очерке «В подвале» об одном спившемся интеллигентном человеке (здесь сказывается также очень характерная для Андреева, как современного художника, манера очерчивать образ общими, импрессионистскими штрихами, минуя реалистические детали и фактические сообщения), – изношенное в работе, изъеденное страданиями и водкой, и смерть уже сторожила его, как хищная птица, слепая при солнечном свете и зоркая в туманные ночи. Днем она пряталась в темных углах, а ночью бесшумно усаживалась у его изголовья и сидела долго, до самого рассвета, и была спокойна, терпелива и настойчива. Когда при первых проблесках дня он высовывал из-под одеяла бледную голову с глазами травимого зверя, в комнате было уже пусто, – *но он не верил этой обманчивой пустоте, которой верят другие*. Он подозрительно оглядывал углы, с хитрой внезапностью бросал взгляд за спину, и потом, опершись на локти, внимательно и долго смотрел перед собой в тающую тьму уходящей ночи. *И тогда он видел то, чего никогда не видят другие*: колыхание серого огромного тела, бесформенного и страшного. Оно было прозрачно, охватывало все, и предметы в нем были как за стеклянной стеной» (стр. 150). В «Рассказе о Сергее Петровиче» говорится, как Сергей Петрович, заурядный серенький студент, открывает что-то непонятное и загадочное в спящем подле него товарище.

«Этот спящий человек, которого он раньше любил, казался ему теперь чуждым и загадочным, и загадкою было все: и глубокое дыхание его, и мысли, скрытые под выпуклостями черепа, и рождение его, и смерть, и непонятно было, что под одной крышей лежат два человека, и у каждого из них все свое, отдельное, непохожее – и мысли, и жизнь» (88). И дальше, когда Сергей Петрович ясно сознает, что он ничтожество, посредственность, в массе своей необходимая, как полезная статистическая единица, ценная только как составляющая больших слагаемых, но никому не нужная сама по себе, его охватывает ужас, и обыденное, простое и только что такое понятное становится непонятным, загадочным, пугающим. «Всю его душу охватывает стыд и глухой гнев человека, который долго не понимал, что над ним смеются, и, обернувшись, увидел оскаленные зубы и протянутые пальцы. Жизнь, с которой он так долго мирился, как с фактом, взглянула ему в лицо своими глубокими очами, холодными, серьезными *и до ужаса непонятными в своей строгой простоте*» (94).



В рассказе «У окна» есть такая сценка. Две женщины шепчутся о своих пьяных мужьях. У одной, хозяйки квартиры, пьяный «аспид» муж напоминает о себе пьяным храпом, другая пришла с подбитым глазом. «Вот и мой тоже. Пропасти нет на эту водку», соболезнует хозяйка. А Андреев тотчас резюмирует настроение, рождаемое этой, по-видимому, незначительной беседой: «хозяйка оборвала речь, и в жуткую молчащую комнату с двумя бледными женщинами как будто вползло что-то бесформенное, чудовищное и страшное, и повеяло безумием и смертью. И это страшное была водка, господствующая над бедными людьми, и не видно было границ ее ужасной власти» (94).

Герой этого рассказа, одного из самых удачных у Андреева, заскорузлый мелкий чиновник, по прозванию Сусли-Мысли, представляет собой *олицетворенную жизнебоязнь*. Сидя в праздник у окна, «он хотел бы, чтобы вечно был праздник, и он мог смотреть, как живут другие, и не испытывать того страха, который идет вместе с жизнью. Время застывало для него в эти минуты, и его зияющая призрачная бездна оставалась неподвижной». Отсиживаясь от жизни в своем углу, Сусли-Мысли пугается каждого обыкновеннейшего жизненного акта; все ему представляется непонятным и чуждым, перед каждым обычным явлением жизни его охватывает какая-то оторопь и жуть, ужас жизни совершенно придавил и обезличил его, как бы совсем стер с лица земли, оставив ему только какую-то тень существования. Сусли-Мысли напоминает собой выразительную фигуру щедринского «премудрого пискаря», только герою «У окна» не достает пискаринской

устойчивости и самодовольства. Смотря на него, становится страшно за человека: «с человеком тихо», как говорит Г. И. Успенский; опустошение человеческой души и полная утрата личности, совершенно парализующая всякое самостоятельное проявление жизни, способны вселить не меньший ужас, чем какие угодно зияющие бездны и темные пропасти.

В этом простом безыскусственном рассказе Андреев подходит к страшной тайне жизни с иной стороны, чем в специальных ужасах «Бездны», символической «Стены» и в других подобных рассказах.

Очень удачно ужас жестокой и бессмысленной жизни повседневных человеческих отношений передан в небольшом рассказе «Случай». – Какой-то доктор, счастливый и довольный, несет домой к молодой жене удачно купленную двенадцатирублевую лампу. Дорогой он наталкивается на толпу, которая ловит вора; вор бежит на него, вышибает у него из рук лампу, и доктор, не думая, полубессознательно ловит несчастного бежавшего человека. Вот он держит его крепкими руками. «Не глядя, видел он вора с опущенными руками, и себя, с широко расставленными ногами и протянутой рукой, и эта поза была проста и дика до ужаса: человек держал другого человека»!

Все в этой картине пустячного «Случая» проникнуто сознанием жестокой бессмыслицы обыкновенной жизни, и все это вызывает ужас. И в участке, и вернувшись домой, доктор говорит и делает все самое обыкновенное, но художник хочет оттенить в этой будничной простоте и невозмутимости страшные нотки. «Ему стало жаль вора, а потом лампу, и так поочередно он жалел то человека, то вещь. И пока он жалел одно, другое вызывало в нем злобу» и т. д.; в тоне рассказа за незначительностью сюжета все явственнее слышится испуг.

### *III.*

Обыденное, заурядное и простое то и дело переходит у Андреева в необычайное, исключительное и чрезвычайное. Темный край бездны, безнадежные обрывы и страшные отвесы всегда



бок о бок подле нас в наших повседневных отношениях, в этой нормальной жизни, такой понятной и обыкновенной. Ужасы жизни всегда тут – подле нас, и настойчиво, и упорно стерегут нас и настигают за той чертой, до которой уголовная, медицинская, психиатрическая и другая статистика доводит свои процентные нормы. Г. Андреева интересует, как на гладкой и чистой поверхности обыкновенного неожиданно появляется необычайное и ужасное, каким образом средний нормальный человек, полезная статистическая единица, обращается в преступника, самоубийцу, сифилитика, изверга и зверя, делаясь добычей, на этот раз, как вредная и зловещая единица статистических таблиц самоубийства, уголовных преступлений, сифилиса и насилий. Эта тема занимает г. Андреева в «Рассказе о Сергее Петровиче», «Беседе», «В тумане», а также в таких рассказах, как «Жили-были», «Большой шлем» и др.

Особенно характерным в этом отношении представляется нам рассказ «Бездна».

Переход от первой ко второй части рассказа здесь является таким неожиданным и внезапным, но, в сущности, страшная развязка подготовлена некоторыми характерными деталями первой части. Первой своей половиной рассказ представляется обычным для современной беллетристики миниатюрным художественным эскизом, незначительным по размеру и сюжету, но красивым, изящно выточенным и мастерски отделанным в деталях. Как вдруг, около третьей главы ясная гладь подергивается тревожной дымкой, заволакивается зловещими тучами и, наконец, разражается страшной, опрокидывающей читателя грозной картиной, полной ужаса и омерзения. При более пристальном и внимательном чтении «Бездны» становится уже ясно, что некоторые для г. Андреева детали, как бы невидимо разлитые в атмосфере первой половины рассказа, ранее остававшиеся незамеченными, предваряют грозу, разразившуюся в конце. Хитрый плотоядный зверь посажен художником в душу Немовецкого с самого начала рассказа; зверь этот прячет свою шершавую спину под поэтическим флером возвышенного настроения. Помогая Зиночке перепрыгнуть через

канаву, «он скромно отвернулся, когда у всходившей девушки слегка приоткрылась нога». «И было что-то острое, беспокойное в этом немеркнущем представлении узкой полоски белых юбок и стройной ноги, и несознаваемым движением воли он потушил его. И тогда ему захотелось крикнуть: “бегите, я буду вас догонять” – эту древнюю формулу первобытной любви среди лесов и гремящих водопадов». И затем с приближением вечерней тьмы, когда они подходят к городу, им то и дело попадаются встречные проститутки, и в том впечатлении, которое оставляют эти мимолетные встречи, чувствуется уже что-то грозное, зловещее, как бы предостерегающее. Настроение рассказа становится все более и более тревожным, внимание читателя фиксируется на таких, по-видимому, незначащих, а в развитии настроения рассказа – весьма существенных мелочах, как грязный подол встречающихся женщин. «Что-то тревожное, больное и страшно безнадежное было в трепыхании этого тонкого и грязного подола»... А далее уже разрешается самая катастрофа, отбрасывая только сейчас еще столь непонятных и столь обыкновенных людей «по ту сторону понятной и простой жизни». «Все случившееся было так страшно и так не похоже на правду, которая не может быть такой ужасной», что Немовецкий не может верить в то, что произошло. «Ужасаясь сам себя», он не мог связать случившегося с тем, что было раньше, в первой половине эскиза. Чувствуя перед собой бездну, темную, страшную, притягивающую, «сохранив от человека одну способность лгать», обезумевший Немовецкий отдается власти проснувшегося в нем и окончательно овладевшего им зверя, «и черная бездна поглотила его».

По поводу «Бездны» – говорилось и в критике, и среди читателей о сходстве художественного творчества Андреева с Мопассаном. Конечно, не может быть и речи, по крайней мере – *пока*, о количественном сходстве величины таланта молодого художника с величиной художественного гения Мопассана. Здесь имеют в виду, конечно, только родство их творческих настроений и вдохновений. И в этом смысле г. Андреев, в самом деле, некоторыми сторонами своего творчества примыкает к великому французскому писателю, только примыкает не в сфере вскрытия темных бездн человеческой души, но напоминает его таким изображением непонятного, таинственного и страшного в простой и примелькавшейся картине обыденной жизни. К Мопассану обращена как раз та сторона «книги о жизни и смерти», как назвал Н. К. Михайловский первый сборник рассказов Леонида Андреева, – которая роднит нашего молодого художника с Чеховым и его школой. Чехов еще более, чем Мопассан, глубокий и тонкий изобразитель власти обыденщины. Андреев в своих произведениях еще мучительнее, острее и тревожнее чувствует эту власть обыденщины; это художественное обобщение (Мопассана и Чехова) им индивидуализировано и осложнено напряженным трагическим чувством ужаса и испуга перед этой страшной властью обыденщины, *ужасом обыденщины*. И этот ужас обыкновенного и обыденного порою чувствуется художником сильнее ужаса темных пропастей и черных бездн, художественным воспроизведением которого г. Андреев одной стороной примыкает к Эдгару По и другой к Достоевскому.



Но здесь Андреев, идя также по не раз уже исхоженному пути, оригинален и самостоятелен, его работа по приемам своим и конечным выводам существенно отличается здесь как от Достоевского, так и от других художников, в замирающем ощущении свешивающихся над пропастью, чтобы заглянуть в самую бездну.

Итак, к ужасу жизни Андреев подходит с двух сторон: со стороны обыкновенного, от заурядных проявлений, и со стороны необычайного, от крайних ее проявлений. В повести «В тумане» встречаются и переплетаются оба направления, в которых художник ищет разгадать тайну жизни; здесь и *ужас обыденщины*, которым он соприкасается с Чеховым, и *ужас ужасного*, ужас края бездны свешивающегося над пропастью, которым он примыкает к психологическим и уголовным элементам творчества Достоевского. Ужас простого и естественного, и естественность ужасного и страшного замыкаются в одно общее кольцо, – в одно мучительно острое

и тревожное чувство ужаса перед жизнью, в которой от понятного и ясного до загадочного, зловещего и грозного один только, иногда совсем незаметный шаг. Страшно и ужасно, конечно, то, что юноша Рыбаков, юноша, в душе которого заложены великие и добрые возможности, заражается развратом, дурной болезнью, пьет водку и убивает несчастную девушку проститутку, но не менее страшно и то, что этот юноша, помимо нехорошей болезни и убийства, такой же юноша, как и многие, как большинство других, нормальных, обыкновенных, о которых никто не пишет и которыми никто не возмущается, страшно то, что жизнь этого юноши, способного на все другое, хорошее и светлое, опустошена и уединена от внутреннего мира других людей, ужасно, что психологически очень сложный туман, заволакивающий его почти еще детскую душу, некому развеять, что «умный и хороший человек» Сергей Андреевич, отец его, «в правде слов которого таится страшная и неуловимая ложь», и образованное современное общество не умеют помочь Павлу, не могут часто сами справиться с ужасным туманом, нависшим над жизнью, такой нормальной и обыкновенной и такой страшной и непонятной в своей обыкновенности. «Что может быть фантастичнее и неожиданнее действительности? – писал Достоевский. – Никогда романисту не представить таких возможностей, как те, которые действительность представляет нам каждый день тысячами в виде самых обыкновенных вещей».

С чисто художественной точки зрения рассказ был бы несравненно гармоничнее и производил бы более сильное и выгодное впечатление, если бы заключительная сцена с водкой, проституткой, «длинным ножом, облепленным мякишем» и «голым высоким животом», в который совал этот нож Павел Рыбаков, «как в пузырь, из которого нужно выпустить воздух», если бы все это было выпущено. Можно было хотя бы утопить несчастного героя в Неве, и даже эта шаблонная развязка была бы более уместна. А в интересах большей обобщенности картины, в интересах более законченной и цельной обрисовки одной только художественной идеи Андреева – ужаса обыденщины, – было бы лучше совсем выпустить внешний трагизм действий. Не надо для этой цели ни ножей, ни убийств, ни самоубийств, не надо даже Невы, не надо, пожалуй, и нехорошей болезни; не надо всего того, что на обычном языке может быть названо ужасом, что приближает нормальный туман житейской неправды к исключительным сферам черных бездн и глухих отвесных скал. Умерить бы специфичность ужасов, сравнять пропасти и бездны, и тогда все еще останется очень много, останется ужас обыденных человеческих отношений, *ужасная нормальность в чистом виде*... Отчужденность и разобщенность детей среди «умных и хороших людей» родителей, вообще дикость жизни человека в благоустроенном обществе, осталась бы и тогда, и производила бы, может быть, еще более сильное, еще более страшное и ужасное впечатление, чем теперь. В этом смысле, как раздраженные враги, так и восторженные друзья г. Андреева говорят и пишут не совсем о том, что заставляет одних возмущаться, других восхищаться. «Был дом, где под окном чиж с соловьем висели и пели», когда отец спросил слушавшего мальчика, которая из птиц его больше забавляет, «тотчас на чижика малютка указал, “вот, батюшка, – она” сказал».



Специфические ужасы рассказов Андреева – только пестрый чиж, соловьем же является в нем более глубоко скрытый ужас обыденной, обыкновенной человеческой жизни и еще глубже скрытый под ним ужас за человека, теплая правдиво-искренняя и, главное, чуткая, целомудренно-сдержанная и невидимая тревога о душе человеческой...

Но как бы то ни было, изображение темных сторон жизни, специфические ужасы у Андреева налицо.

Так подобает художнику свершить всякую правду; и правду ясного дня, и правду загадочной темной ночи... Сфера жизни – мглистая тьма психологического подполья, темные бездны зверя в человеке и туманы половых пробуждений, все это темы слишком важные, серьезные и, главное, ответственные, чтобы с одной стороны можно было протестовать и огульно возмущаться попытками сделать их объектом худо-

жественного творчества, с другой – радостно и шумно приветствовать всякую попытку в этом направлении, как смелое и откровенное разоблачение лжи и неправды жизни. Сфера эта должна быть, конечно, выясняема со всем бесстрашием мысли, ибо слишком часто отпугивали эту мысль от тех или других тем из ложной боязни и предрассудков. Поэтому-то следует помнить всю ответственность и трудность работы. Область, в которую вступил Андреев рядом последних своих произведений, сама по себе не новость в искусстве, она исхожена и изображена художниками (большими Андреева и меньшими его). Входов здесь много наслежено, но выходов не так много. Куда же делись те, что вошли в темную храмину, независимые и увлекающиеся огромностью своего дела, но не вернулись оттуда с тем, во имя чего шли, или же вернулись с пустыми, исковерканными руками?

Это именно те «частные, но весьма редкие», как думал Достоевский, случаи, когда русская потребность увлекала русских людей, свесившихся над пропастью бездны и не удержавшихся на ее краю, «бросаться вниз головою, как ошалелому». «И черная бездна поглотила их», поглотила не мало художников, русских и всяких, которые подступали к ней с большими и малыми талантами, смело и дерзко заглядывая ей в самую пасть, докучая ей своими вопросами, добиваясь ответа. Она, как сфинкс, требует разгадки, иначе грозит поглотить покушающийся на нее художественный талант.

«В замирающем ощущении, дойдя до пропасти», Леонид Андреев, «свесился в нее *наполовину*, заглядывая в самую бездну». Остановится ли он на этом, или пойдет дальше, представляя собой тот «частный случай», о котором говорил Достоевский, когда эта потребность края заставляет «броситься в пропасть, как ошалелому, вниз головой», – это вопрос дальнейшего развития его творчества, ответ на который кроется в судьбе дальнейших его религиозно-нравственных исканий. Ярким проявлением этих исканий является последняя художественная работа Л. Андреева – «Жизнь Василия Фивейского».



*IV.*

Тонкие художественно-психологические разветвления и углубления сложного чувства страха жизни пронизывают собой творческие вдохновения Леонида Андреева. Страницы его рассказов дышат страстно-распаленным, мучительно-трепещущим ужасом перед жизнью. И в новом рассказе его «Жизнь Василия Фивейского» с новой силой, с мучительной, зудящей остротой и напряженностью звучат те же мотивы, слышится тот же безысходный, неизбывный ужас, тот же безнадежный испуг перед жизнью. Большими, широко раскрытыми глазами всматривается здесь художник в страшную, беспросветно-темную глубь жизни; взор его полон тяжелого, исступленного недоумения, тревожного, болящего...

В страшной глуби жизни художнику видится тайна, темная, зловещая тайна, которая губит радости жизни, губит веру, надежды. Тревожно озираясь вокруг себя, он хочет ближе, все ближе подойти к тайне, страшной тайне жизни, хочет разгадать темную загадку жизни, которая, как ему кажется, открывается в мрачных, холодных глубинах безверья и отчаяния, там, в психологическом подполье, в преисподних духа... И он порою этим отчаянием упивается, врезываясь тонким и острым лезвием своего большого таланта дальше и дальше в затягивающие топи мрачной бездны, глубже и глубже опускаясь по потаенным, страшным ходам этой пропасти, – со своеобразным замиранием сердца прислушивается к грозным звукам таинственного грохота всеобщего разрушения на дне ее. Она зовет его, эта бездна, она манит к себе внимание художника; безумный, странно щекочущий хохот, сумасшедшие рыдания, давящая сложность тонких мистических переживаний подстерегает его здесь, в глубине неверия и отчаяния, и он идет, все-таки идет упрямо... и бесстрашно, в художественном упоении «свешиваясь над пропастью, чтобы заглянуть в самую ее бездну». И порою слышится здесь страстное упоение отчаянием, сладостные вопли неверия.

Бродя по причудливым расщелинам ужаса жизни и смерти,

взбираясь по извилистым, узким тропинкам на страшные отвесные крутизны и высоты, Андреев идет к пустынным берегам своего безнадежного, безрадостного пессимизма.

В основе Андреевского пессимизма лежит его насторожившийся испуг перед жизнью, такой таинственно-сложной и могучей в своем ужасе.

По тому же пути он идет и в новом своем произведении – «Жизнь Василия Фивейского». Сильно написанная, богатая яркими, дорогими красками и тонкими идейно-психологическими узорами, вещь эта, как все почти произведения Андреева, обильно насыщена тревогой мучительно-страстных вопрошаний, тонким, едко-ядовитым соком глубокого психологического анализа, острие которого, как тонкое жало, прокалывает далеко внутрь сознание читателя, ставя перед ним множество новых вопросов, углубляя и истончая ранее поставленные, расширяя и разветвляя тонкой сетью сложных художественно-психологических узоров сферу его душевных переживаний. Но при всем этом новый рассказ Леонида Андреева имеет и много существенных недостатков и со стороны выполнения задуманной идеи, и со стороны формы художественного выражения, силы производимого на читателя впечатления. Можно даже в некотором смысле сказать, что «Жизнь Василия Фивейского» – рассказ, в целом не удавшийся автору. Художник дал здесь, быть может, не совсем то, что хотел дать, и дал не так, как следовало бы ожидать в видах наибольшей силы художественного эффекта.

Жизнь Василия Фивейского, простого сельского священника, представляет собой страшный сгусток ужаса человеческого существования; здесь, цепляясь одна за другую, с какой-то вызывающей дикой жестокостью нарастают беды и несчастья. Жизнь как бы насмехается над отцом Василием, обнажив свои когти и ощерив страшные зубы. Жизнь цинично обнажилась здесь в несчастной судьбе Фивейского в своем темном, зловещем, враждебном человеку, бессмысленном и злобно подстерегающем его начале. Это искусственное сгущение красок, как художественно-психологический эксперимент, вполне законно; здесь тот же прием художественной дедукции, постановки художественно-философского опыта *в чистом виде*, который хорошо знаком русскому читателю из творческой работы Достоевского. Художник этого типа – прямая противоположность художнику-бытописателю, художнику конкретной действительности, рисующему жизнь во всей полноте ее, со всей внешней жизненностью пропорций и соотношений. Художник-лаборант поступает иначе: он сознательно ставит опыт, изолирует элементы действительности, чтобы рассматривать и показывать их в чистом виде. Действительность его художественных опытов так похожа на живую жизнь в ее обычном среднем течении, как элементы химической лаборатории похожи на ту конкретную сложность их соединений, которую мы видим в природе.



«Жизнь Василия Фивейского» – это художественный опыт, в котором писатель пытается добыть темное начало жизни в ее бессмысленно-жестокой, безумно-дикой, пугающей власти над человеком и его судьбой. Далее, в сферу этого опыта Андреев вводит религиозный вопрос, ставя между сильно верующим человеком и предметом его веры немую, холодную стену непобедимой власти смерти, власти темного случая, стихийного, неразумного, бессмысленного начала жизни, которому в конце концов все подчинено. Начало это побеждает веру, комкает верующего человека с его мыслью о Боге, разрушает и повергает в бездну всеобщего падения, безвозвратной, неизбывной гибели мира, всемирного, последнего потопа.

Вот она, эта жизнь отца Фивейского, эта длинная цепь нанизанных одна на другую неожиданных, страшных случайностей. Все текло просто и обычно в жизни этого простого человека, – вдруг утонул мальчик Вася, сын Василия Фивейского. Попадья в горе начинает пить, и все кругом смотрят на священника со злобой осуждения, с тайной боязнью его незадачливой, несчастной жизни. В припадке пьяного безумия, после вынужденных у мужа ласк, попадья зачинает нового ребенка... После нескольких месяцев насторожившегося ожидания милости от жизни злая судьба снова и сильнее сдавливает в своих

тисках жизнь Фивейского: родится желанный сын, но... идиот. Судьба не смилостивилась; с жестоким смешком, ощерив свои гадкие гнилые зубы, злобно несет она отцу Василию новое испытание. Идиот растет, и попадья мрачно и безнадежно пьет, зловещая атмосфера дикого безумия и ужаса сгущается больше и больше. Пожар, случившийся в отсутствие отца Василия, уносит дом и жену, но оставляет идиота... Фивейский принимает испытание, видя в нем тайный промысел Божий; в испытаниях своих он видит волю Его; испытания эти для отца Василия – знамение предназначенной ему миссии, совершить которую он покорно готовится. В долгих, полных терзающей, испытующей тоски вечерах, он в уединении, с глазу на глаз с идиотом, готовится совершить то, к чему, как казалось ему, он призван рядом испытаний своей жизни. И вот час настал. На отпевании тела рабочего, засыпанного на работе отвалившейся глыбой песку, среди плача вдовы и детей, отец Василий вдруг чувствует себя посланником открыть людям чудо воли Его, и в церкви, обращаясь к разлагающемуся трупу рабочего, говорит и повторяет: – «Семен, тебе говорю, встань!.. Но неподвижен был мертвец, и вечную тайну бесстрастно хранили его сомкнутые уста». Отец Василий приказывает, кричит, молит; но труп безмолвствует... И, потрясенный в основах своей веры, в припадке безумного отчаяния, о. Фивейский погибает в неутоленной жажде веры своей.

Мы, по возможности, кратко и сухо передали фабулу рассказа. На этой канве Андреев вышивает тонкие узоры своего сложного психологического рисунка. Рисунок набросан сильно, местами, пожалуй, слишком сильно. С первых же страниц рассказа тон приподнят до высшей меры, и далее, не будучи в состоянии в соответствующей мере подыматься, он производит меньший эффект. Начав с высшей точки, художник не может далее удержаться на высоте достигнутой силы впечатления; для этого пришлось бы все усиливать краски, истончать линии узоров. Художественное впечатление, как и всякое ощущение, возрастает не в прямом соответствии с вызывающим его раздражением (по так называемому закону



Фехнера-Вебера оно возрастает только как логарифм вызывающего ощущение раздражения), а потому, хотя тон рассказа, яркость и сила художественной окраски *абсолютно*, пожалуй, и не ослабевает, но относительно падает, бледнеет...

Начинает Андреев так: «Над всей жизнью Василия Фивейского тяготел суровый и загадочный рок. Точно проклятый неведомым проклятием, он с юности нес тяжелое бремя печали, болезней и горя, и никогда не заживали на сердце его кровоточащие раны. Среди людей он был одинок, словно планета среди планет, и особенный, казалось, воздух, губительный и тлетворный, окружал его, как невидимое прозрачное облако»... и т. д. А далее еще несколько ярких мест на первых же страницах, например: «... когда о. Василий в первый раз увидел пьяную жену и по мятежно взволнованному, горько радостному лицу ее понял, что это навсегда, – *он весь сжался и захохотал тихим бессмысленным хохотом, потирая сухие, горячие руки*[1]. Он долго смеялся и долго потирал руки, пытаясь удержать неуместный смех, и, отвернувшись в сторону от горько плачущей жены, фыркнул в руку исподтишка, как школьник. Но потом сразу стал серьезен, и челюсти его сомкнулись как железные»... Сильно написана полная потрясающего, пронизывающего ужаса и безумия сцена зачатия идиота. Читатель, конечно, помнит ее. Вот несколько выпуклых строк. «... И страсть ее побеждала целомудренного попа. Под долгие стоны осенней ночи, под звуки безумных речей, когда *сама вечно лгущая жизнь словно обнажала свои темные, таинственные недра,* – в его помраченном сознании мелькала, как зарница, чудовищная мысль о каком-то чудесном воскресении, о какой-то далекой и чудесной возможности»... Эти и другие яркие, остро-режущие штрихи вначале затемняют собой многое в дальнейшем, предваряя, отнимая у него остроту и свежесть непосредственности впечатления, силу новизны.

К внешним недостаткам следует отнести и порою излишнюю красочность, излишнюю взвинченную напряженность, как бы

[1] Курсив везде мой.

*перерисованность рисунка*. Это, быть может, является следствием долгой обработки, стремления усилить эффект, углубить, уточнить моменты тех или иных настроений в рассказе.

Но самым существенным недостатком нового произведения Андреева, недостатком, за который его рассказ можно считать неудавшимся, *является на наш взгляд противоречие между психологической стороной рассказа и его религиозно-философской тенденцией*. Художественный опыт Андреева должен демонстрировать призрачность религиозного отношения к жизни в самом сильном, живом и деятельном его проявлении. Художник с затаенным трепетом ужаса, с мучительно-сладострастным замиранием сердца пытается заставить вечно лгущую жизнь «обнажить свои темные, таинственные недра». Он хочет дать психологию глубокой, стихийной веры, бесхитростно простой, наивной, но упругой и сильной в естественной простоте своей. С этой целью он берет не религиозного сектанта или искателя истинного Бога и правой веры, не человека, одержимого религиозной жаждой и мукой изнурительных вопрошаний о Боге и вере, а простого сельского священника. Отец Фивейский, говорится на первой же странице, «верил в Него *торжественно и просто: как иерей и как человек с незлобивой душой*». Автор подвергает веру своего героя целому ряду сложных психологических реакций; о. Василий проходит целый лабиринт всяческих мучительных и тяжелых испытаний; но со своей простотой и сильной верой стоит, не дрогнув, под ударами испытующей судьбы; вера его только еще более закаляется в горниле этих ниспосланных ему несчастий. «Я – верую», настойчиво повторяет он после каждого испытания жизни, и его страстное религиозное напряжение поднимается все выше и выше, все обостряется, становится суровее, увереннее, выразительнее. В грозной, жестко карающей его руке «жестокого и загадочного рока», тяготеющего над его жизнью, о. Василий видит, в конце концов, только указание, что ему дано совершить подвиг, подвиг воли Его.

Но стихийная простота веры, которой хотел наделить Андреев о. Василия, совершенно не далась автору. Слишком



чужд и далек сам художник в мучительно вопрошающих мотивах своего творчества от психологии простой, бесхитростной веры, слишком много в нем самом изнуряющих душу сомнений, тяжелых недоумений, болящих вопросов, слишком сильно в нем ядовитое жало художественного самоанализа. И отрава эта, эта червоточина тревожного, сомневающегося неверия неслышно, но неудержимо пробирается в душу его героя. Чем дальше вглубь рассказа, тем более о. Василий верует, уже не «просто и торжественно, как иерей и человек с незлобивой душой», а верит испытующе, мятежно, самовопрошая, верит через силу, с надрывом и болью усложненного, тонко развитого, мучительно заострившегося религиозного сознания. Перед нами уже не живая, непосредственная, наивная в стихийности своей вера, а скорее религиозное алкание, вера ищущая, тревожная, недоумевающая. Это не психология просто верующего человека, а скорее сложно-утонченная психология мучеников религиозной страсти Достоевского, тех, что в горниле изнурительных отрицаний и сомнений вынашивают своего Бога и религию свою, тех, что над пропастью атеизма ищут веры своей. «Верую, Господи, помоги моему неверию», вот их формула, так верит и о. Василий; но не такова психология веры простой, стихийной. О. Василий не встретил «помощи» в вере своей, но если бы он «просто и торжественно» верил, – он не искал бы этой помощи, не подумал бы о ней, ему не пришло бы в голову, – не могло прийти, – *сознательно ставить религиозно-атеистический опыт*. И ставит его за о. Василия сам автор: противоречие психологии и религиозно-философской тенденции здесь несомненное.

Но будем рассматривать о. Василия не как просто верующего «человека с незлобивой душой», а как огромный художественный рефлектор, собравший в себя лучи страстного религиозного вопрошания «о Боге и о людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни», лучи всеобщего «великого ожидания». «Все осуждали жизнь, – говорит Л. Андреев об исповедывании о. Василием прихожан, – но никто не хотел умирать и все чего-то ждали, напряженно и страстно,

и не было начала ожиданию, и казалось, что от самого первого человека идет оно. Прошло оно через все умы и сердца, уже исчезнувшие из мира и еще живые, и оттого оно стало таким повелительным и могучим. И горьким оно стало, ибо впитало в себя всю печаль несбывшихся надежд, всю горечь обманутой веры, всю пламенную тоску беспредельного одиночества. Соки всех людей, живых и мертвых, питали его, и мертвым деревом раскинулось оно над жизнью. И минутами, теряясь среди душ, как путник среди бесконечного леса, он терял все выстраданное им, суровой скорбью увенчавшее его голову, и сам начинал чего-то ждать – ждать нетерпеливо, ждать грозно. Теперь он не хотел человеческих слез, но они лились неудержимо, вне его воли, и каждая слеза была требованием, и все они, как отравленные иглы, входили в его сердце». Но и в этом смысле рассказ очень неудовлетворителен. Отражая в своем сердце боль всеобщего великого религиозного искания, о. Василий стоит, по воле автора, перед лицом огромной проблемы. Но сложность религиозных вопросов получает здесь слишком грубую постановку; тонкая нить сложного узора вдруг в финале рассказа в неудавшемся чуде – затягивается толстым узлом, комкающим всю сложную работу художественного анализа. Разрешается драма веры кричащим аккордом, не убеждающим, а только удивляющим несоответствием глубокости, сложности поставленного вопроса и примитивности его разрешения.

*Простой человек стихийной веры не мог войти в анатомический кабинет атеизма, не подумал бы ставить атеистический опыт, не стал бы вымогать чуда; с другой стороны, человек религиозных испытаний, истонченного религиозно-философского сознания, каким в конце концов и является о. Фивейский, близкий по духу атеистам Достоевского, – не удовлетворился бы таким нехитро-придуманным опытом, не поставил бы его так грубо, аляповато, не удовлетворился бы такими игрушечными условиями религиозно-философской реакции, но искал бы других.* Да конечно и будет искать, будет, думается, искать их и Леонид Андреев, ибо в неверующем отчаянии его творчества слишком



мало успокоенности, хотя бы в этом неверии, в сладострастно-упоенном обнажении отчаяния. В глубоко пессимистическом атеизме его произведений слишком мало уверенности, слишком много тревожной страстности, болящих ран и терзаний.

Прочно ли *верит он в свое неверие* – вот вопрос, на который во всяком случае нельзя дать решительно положительного ответа, иначе не было бы этого страстно-трепещущего желания художника снова и снова обнаружить бездну, еще и еще свеситься над ней, чтобы до края, до конца почувствовать, совсем и навсегда убедиться, что выхода нет, и притаившийся ужас бессмысленной гибели, действительно, вечно подстерегает там, вечно ждет... И нам хочется, чтобы положительного ответа дальше не было, чтобы чуткий художник больше и тоньше спрашивал... Легко сказать – ответить, но не легко успокоиться здесь; нельзя жить над пропастью без надежды уйти от ее грозящей близости. И художник понимает это, – потому-то бездна не дает ему покоя, – он все заглядывает в ее темные недра, все всматривается, словно не веря себе.

Стремление упиться безнадежным пессимизмом, неверие и отчаяние – проходят красной нитью через все настроения творческих вдохновений Леонида Андреева; здесь доминирующая нота его писаний, к ней тесно примыкают мотивы ужаса жизни и смерти. Ужасна смерть с ее вечно стерегущей нас необъятной тайной, но ужасна и жизнь, неразгаданная, загадочно-странная, бездонно глубокая и грозная в своих таинственных, темнеющих недрах, в бессмысленном хаосе темной ночи, нависшей над ней. Здесь все кругом, если поглубже всмотреться, враждебно и пугливо озирается на нас. Отовсюду глядит «голодное ожидание какой-то страшной беды, каких-то неведомых ужасов, доселе не испытанных еще человеком». «Все дикое и злое родится за спиной человека, а пока он смотрит, никто не смеет напасть на него». Но за спиной человека пугают его не только темные ночные тени, но и ясный, прозрачный дневной свет. Страшна ночь, но и день кажется порою загадочно странным, непонятным, страшно чужим. На чистой, ровной и гладкой поверхности его таится страш-

ная ложь, загадка ужаса «нестрашного». Даже и тогда, когда «глаза его смотрели с суровым ожиданием», о. Василий «чувствовал, что и в эти дни покоя и надежды над жизнью его тяготел все тот же жестокий и загадочный рок».

«В самом этом страхе перед кем-то могучим и строгим зарождалась надежда на заступничество и милость», пишет Л. Андреев все о тех же сложных моментах исповедывания у о. Василия. У самого автора нет ни этой, никакой другой надежды, – его произведения дышат отчаянием и порой жуткой радостью, сладким трепетом художественного созерцания этого отчаяния. Среди исповеди приходящих к нему «понял о. Василий, что те люди, которые говорят ему одну правду, как Самому Богу, сами не знают правды о своей жизни. За тысячами их маленьких, разрозненных враждебных правд сквозили *туманные очертания одной великой, всеразрешающей правды*. Все чувствовали ее и все ее ожидали, но никто не умел назвать ее человеческим словом – эту огромную правду о Боге и о людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни. Начал чувствовать ее о. Василий, и чувствовал ее то как *отчаяние и безумный страх*, то как жалость, гнев и надежду...» Для самого автора, в господствующем настроении его творчества, «огромная правда о Боге и о людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни» выражается только в «отчаянии и безумном страхе», в страхе жизни и смерти. Художественное вскрытие, проповедь этого отчаяния является для него как бы даже задачей жизни, целью литературной работы, смыслом, мукой и радостью творчества. Здесь кроется глубокое и, должно быть, страшно мучительное противоречие. Художник живет и дышит отрицанием жизни, атмосферой, насыщенной ядом отрицательного неверия; он творит над пропастью отчаяния, под звуки и хохот грохочущего разрушения «самых основ мира», в изнуряющем сознании всеобщего опустошения, давящей тяжести подступающих к нему отовсюду ужасов. Логически это душевное состояние трудно понять, – оно полно противоречий; психологически его можно почувствовать. Очевидно, «есть наслаждение в бою и бездны



мрачной на краю». Как сознательная цель литературной деятельности, это – ложь, как живое переживание, еще не объективированное, не возведенное в принцип, такое душевное состояние скрывает в себе правду; правда здесь в искренности безудержа неверия, безнадежности отчаяния. До конца доведенное – оно само не верит себе, само отрицает себя.

В безнадежности всякого искреннего пессимизма есть всегда что-то глубоко честное. Конечно, это честность отчаяния – только субъективная правда, только формальная психологическая законченность, верность себе, гармония с самим собой человека, решившего наконец перед своей совестью, что больше нечего и не от кого ждать... Пусть здесь нет настоящей, абсолютной правды для всех, – а ее, конечно, нет, – пусть настроение это мы побеждаем в ином, высшем моменте иной, высшей правды, во имя которой живем, – но из нутра этого отчаяния все же глядит на нас тревожащая нас согласуемость с собой, в нем есть субъективная правда, *правда-искренность*. Такое же впечатление оставляет, между прочим, известный вид самоубийств из-за отчаяния в смысле жизни... Зато этой субъективной правды живого настроения часто недостает в иных классически-стройных отвлеченных системах философского пессимизма, но она всегда почти сильно чувствуется в складках художественного творчества, в мучительных терзаниях и страстных судорожных содроганиях художественного пессимизма. Художественный пессимизм Леонида Андреева интересен своей серьезностью, силой настроения. Искренний голос, щемящую боль субъективной правды его пессимизма можно и нужно преодолеть, победить правдой высшей, именно той «всеразрешающей правдой о Боге и людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни», о которой упоминается и в рассказе Андреева; нужно и можно *превзойти* ее голос в высшей правде; но нельзя *обойти*, нельзя голос этот не слушать; вслушиваться будут все, и верующие, и неверующие, отвернутся только неискренние люди с замерзшей душой.

Обо многом спрашивает этот мучительно недоумевающий, искренний голос, спрашивает с болью, с мукой; с тре-

петом сердечным, пожалуй, с зубовным скрежетом ставит он большие вопросы так же, например, как ставили их творчество и жизнь такого русского художника, как Всеволод Гаршин. Конечно, тут большая разница в пропорциях: Леонид Андреев, быть может, больший художник, в нем больше художественного отвлечения, картинности, тонкости узоров, больше силы углубления; Гаршин несравненно больше праведник, в нем несравненно сильнее моральное ядро, больше души, больше боли *самого* вопроса.

Знаю, о «Жизни Василия Фивейского», как и вообще о творчестве г. Андреева, многие боготворящие жизнь люди скажут, что это – клевета на жизнь. Говорили и еще теперь говорят так о Достоевском. В основе таких суждений лежит прежде всего непонимание самих приемов творческой работы, которые употреблял Достоевский и теперь, отчасти, и Андреев. В этой цепи тонко нанизанных ужасов, которую представляет собой жизнь Фивейского, дается сильно заостренная, обнаженная до боли, до отчаяния, страшная постановка вопроса о смысле жизни, об оправдании ее, огромного вопроса «о Боге и людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни». Перед нами здесь кровавый сгусток страшной боли жизни, всюду по каплям сочащийся в расщелинах этой жизни, темный сгусток неразрешимого ужаса, художественный, сильно концентрированный экстракт трагизма. Много страшной правды жизнь о. Василия воплотила в себе. Вскрывая мучительные, порой безысходные, неразрешимые противоречия жизни, обнажая ее незалечимые раны и язвы ее хронические, вечные недуги, прорезывая лезвием своего острого художественного скальпеля темнеющую муть жизни, нашептывая страшные слова «про древний хаос, про родимый», который «шевелится под нами» там, за порогом сознания, в мрачных, мертвенно-холодных глубинах бессознательного, – творчество Л. Андреева *с силой подчеркивает глубокую дисгармоничность жизни в самых ее основах*, той жизни, которая развертывается перед нами. Вскрывая эту дисгармонию, творчество Л. Андреева сильно говорит о том, *что жизнь не оправдывает себя, что такая она не может быть принята без высшей санкции, не может быть обоготворяема*. Жизнь сама по себе не свята, не моральна и не разумна, а где искать, как добыть освящающую, оправдывающую и осмысливающую ее санкцию, Л. Андреев, как художник, не знает; он не верит в эту санкцию, и все свои художественные силы напрягает для того, чтобы показать, что она невозможна, недостижима. Но неприемлема и жизнь для Леонида Андреева. Поэтому-то и звучат в его творчестве мотивы безысходного пессимизма, тревожно возвещающего о гибели Бога, мира и смысла жизни, атеизма. Он не принимает ни Бога, ни мира, и хочет, как Иван Карамазов, «жить бунтом», но бунтом не только против мира, как Карамазов, но и против Бога; но он, как и Иван Карамазов, смутно и больно чувствует, что «бунтом жить нельзя». Остаются естественные приводы, стихийные крепила жажды жизни, «животной», как называют их люди, видящие в самом естестве жизни примесь карамазовщины. Эти мотивы жизни во имя *непосредственной* радости бытия, во имя непосредственного ощущения счастья, читатель знает в самом творчестве Л. Андреева; это то «солнышко», которого так жалко было умирающему дьякону в рассказе «Жили-были». Но в целом творчество Андреева, конечно, «солнышком» этим, как бы радостно оно ни светило, там, где-нибудь в Тамбовской губернии, на родине дьякона, не может жить, – всей сложной огромности жизни это «солнышко» оправдать не может, не может залечить и искупить всего ужаса жизни. Ведь солнышко не освещает вечно темных глубин страшных бездн, да и само оно своим ярким сиянием вызывает в жизни процессы гниения. «Дорого стоит чистота сия», с содроганием боли скажет пьяненький Мармеладов. Дорого обходится жизни и это радостно сверкающее солнышко...

Но вот что является на наш взгляд самым существенным в характере творчества Леонида Андреева. В неустанной тревоге отчаявшегося недоверия, в неуспокоенности религиозно-нравственного отрицания сказывается обостренное сознание огромной важности вопроса, и из глубины этого от-

рицания, из-под искусственно поставленных и неискусных опытов этого атеизма, явственно просвечивает боль религиозной жажды, страдание из-за веры, просвечивает – если удобно будет так выразиться – отрицательная религиозность.

*Л. Андреев как бы хочет перекричать свою страстную жажду веры, свою религиозную боль Бога, он пытается заглушить ее криком неверующего отчаяния; но атеизм его не торжествует, в нем скрывается мучительный надрыв*.

Во всяком случае эта жадная тревога отрицания – *боль из-за веры, жертва Богу*. В стенах этой атеистической лаборатории, как в известном смысле может быть названа «Жизнь Василия Фивейского», слышатся исступленные стоны отчаяния, сквозь которые заметно пробивается страстная религиозная боль, боль из-за религиозных проблем, мука большими вопросами – «о Боге и о людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни». И потому-то Леонид Андреев ценный и нужный в настоящий момент общественно-психологических переживаний писатель. Не положительными, конечными выводами своими ценен он нам (которыми не богаты его произведения), а напряженной работой около тех же вопросов, около которых стоит и религиозный идеализм. Пусть бы только, взрывая глубины темной бездны, того «дикого и злого», что грозит человеку из-за спины его, художник смелее смотрел перед собой вверх, на звезды, – быть может, впереди, высоко в небе он провидел бы мерцание высшей правды «о Боге и о людях, и о таинственных судьбах человеческой жизни»...

## О некоторых мотивах творчества Мориса Метерлинка

«Главной пружиной моих драм был страх перед неизвестным, которое нас окружает», говорит Метерлинк в предисловии к последнему изданию своих драм. В основе страха перед неизвестным лежит прежде всего *страх смерти*. «Это неизвестное, – пишет Метерлинк, – принимает большею частью образ смерти. Мрачная, лицемерно-активная смерть проникает во все части поэмы. *Единственным ответом на вопрос о назначении жизни служит загадка ее уничтожения*[1]. Смерть равнодушна, неумолима, слепа, она действует ощупью, почти наугад, но уносит главным образом самых молодых и менее несчастных просто оттого, что они менее спокойны, нежели самые несчастные, и потому, что всякое резкое движение во мраке привлекает ее внимание. Вокруг нее просто ничтожные, слабые, трепещущие, пассивно задумчивые существа, – и слова, которые они произносят, и слезы, которые они проливают, падают в бездну, на краю которой разыгрывается драма, и в своем падении они производят смутный, глухой шум, что говорит о том, как глубока эта бездна. Рассматривать наше существование с этой точки зрения я не считаю безрассудным. В настоящее время, несмотря на все усилия

[1] Курсив мой, как и везде дальше, когда он не оговорен особо.

нашей воли, это можно считать сущностью нашей человеческой правды. И долго будем мы лишь случайными, слабо мерцающими искрами, бесцельно брошенными на произвол равнодушной ночи. Долго, а может быть и вечно... пока, наконец, сообщение с какой-нибудь более древней и дальше ушедшей по пути знания планеты не разъяснит нам зарождения и цели жизни. Описывая эту бесконечную и ненужную беспомощность, ближе всего подходишь к бесконечной лестнице нашего существования. И если при этом удастся заметить в личностях, брошенных в это враждебное им небытие, много прощения и любви, несколько слов кротости, хрупкой надежды и сострадания, то этим уже сделано все, что в силах создать человек, когда существование перенесено в границы великой, непоколебимой истины, леденящей своей близостью радость жизни. Вот то, что я пытался рассказать в этих маленьких драмах».

К этим драмам автор относит: «Слепых», «Вторжение смерти» (1890 г.), «Семь принцесс» (1891 г.), «Пеллеаса и Мелизанду» (1892 г.), «Алладину и Паломида», «Interieur» и «Смерть Тентажиля» (1894 г.). В этом периоде своего творчества, которое далее он сам признает недостаточным, Метерлинк низко свешивается над краем страшной бездны смерти, пытливо заглядывая в темную глубь пропасти таинственного неизвестного. Он пытается узнать о ней хоть что-нибудь, прислушиваясь к смутному, глухому шуму падения в нее... Несчастные жертвы загадочно поглощаются огромной пастью уродливого чудовища-смерти, но с помощью их все же не удается вырвать ужасную тайну смерти, тайну власти грозного неизвестного. Все-таки Метерлинку кажется, что «описывая бесконечную и ненужную беспомощность, ближе всего подходишь к абсолютной истине существования». В своем философском творчестве, которое идет у него параллельно с художественным, Метерлинк пытается найти примирение с действительностью в этом смутном сознании тайны, нависшей над жизнью. Там, за черной каемкой смерти, пробегающей по отвесному краю таинственной бездны мрака и ужаса, в загадочной полутьме



потустороннего, грезится ему даже некоторое радостное успокоение, отрада и примирение. Оттуда ниспадают «сокровища смиренных»[1], в неясных очертаниях этого мира видится Метерлинку обаяние христианского Бога.

Вот как он сам раскрывает смысл своих вышеназванных драм. «В этих произведениях выражена вера в великие, неведомые и роковые силы, намерения которых неизвестны; но драмы эти считают, что эти силы относятся к нам недоброжелательно и зорко подстерегают все наши поступки, что они являются непримиримыми врагами улыбки, жизни, мира и счастья. Невинные сами по себе, но невольно враждебные друг другу судьбы, соединяясь и разъединяясь, ведут к общей гибели. С грустью смотрят на все это более мудрые, которые, хотя и предвидят будущее, но не в силах ничего изменить в жестокой и неумолимой игре любви и смерти. Любовь, смерть и другие силы проявляют в этой игре какую-то скрытую несправедливость; а следствием ее являются страдания, которые, быть может, только каприз судьбы, так как эта несправедливость остается без возмездия. *В основание этих драм положена идея христианского Бога вместе с идеей древнего фатума*, скрытого в непроницаемых тайниках природы и занятого тем, чтобы подстеречь и расстроить или омрачить намерения, мысли, чувства и жалкое счастье людей»... Но непосредственное художественное впечатление от этих драм ничего не говорит о христианском Боге; идея его осталась вне содержания драм, не вошла в плоть и кровь художественных произведений, являясь чем-то отвлеченным, чуждым им, искусственно привнесенным из сферы философского творчества Метерлинка. Поскольку же драмы сами говорят за себя, помимо комментариев автора, – в них раскрывается в самом оголенном виде только «идея древнего фатума», непроницаемо-мрачное, неумолимо-жестокое и неразгаданное в своей страшной тайне лицо грозного рока, холодное дыхание «мрачной, лицемерно-активной смерти», «леденя-

[1] Так называется одна из книг его философских размышлений.

щей своей близостью энергию и радость жизни». Разверзлась и осталась незакрытой темная бездна смерти.

И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами.
И нет преград меж ней и нами:
Вот отчего нам ночь страшна.

Принимая во внимание некоторую противоречивость сказанного Метерлинком в цитированном выше предисловии с действительным смыслом его произведений, непосредственно вытекающим из их художественного впечатления, мы будем поэтому иметь дело непосредственно с его драмами.

В основе всех вышеназванных пьес Метерлинка с большей или меньшей выразительностью сказывается невидимое, но всегда угрожающее присутствие смерти. Особенно явственно обрисовывается настроение во «Вторжении смерти»: *поэзия страха смерти* доведена здесь до замечательной законченности и своеобразной красоты. Странно приближается смерть в тревоге все растущего ощущения ее близости; непонятный, насторожившийся испуг в общем настроении все увеличивается; грозная тайна все решительнее нависает в атмосфере пьесы: отовсюду крадутся ничтожные сами по себе случайности, ползут зловещие, полные таинственного смысла, предостерегающие тени. Опасность близка; он нее уже не отговориться, не отмолчаться. Зловещее настроение достигает высшей степени напряжения; страшно до боли, хочется крикнуть... И вот вползает невидимое чудовище, вторгается смерть. В этой пьесе, как и во многих других пьесах Метерлинка, нет индивидуальностей; мы не знаем, кто они, эти люди; но видим картину, ярко окрашенную в цвет господствующего настроения, надвигающегося ужаса. Действие происходит в настоящее время. Слепой дед, отец, дядя и три дочери сидят в комнате поздно вечером за столом; горит лампа. В соседней комнате лежит только что родившая ребенка мать. Опасность уже миновала; все хотят успокоиться, и только слепой дед тревожится. Он чувствует то, что недоступно зрячим. «Когда



в доме больные, говорит дядя, всегда кажется, что в семье есть кто-то посторонний». И слепой дед явственнее других различает присутствие этого «постороннего». Ждут отсутствующей сестры; она не приходит, но признаки приближения кое-кого все увеличиваются. Словно кто-то вошел в сад; лебеди испугались, но собаки не лают; никого нет, но соловьи перестали петь, кругом тишина. Слышится звук натачиваемой косы; быть может, это садовник косит, но почему-то ночью; лампа горит слабо, хотя масло налито; слышны шаги, – это входит служанка; но рядом с ней еще чьи-то шаги, хотя никого нет; вот скрипнула дверь, – ее никто не трогал; слепому деду слышится чей-то шепот, – никто не шептал; ему кажется, что кто-то вошел, кто-то сидит за столом; но зрячие никого не видят, стараются успокоить больного старика. «А мне кажется, что кто-то здесь есть», продолжает он настаивать. Тревога все растет. Наконец, «сноп лунного света проникает в окно и распространяет там и сям странное мерцание. Бьет полночь, и при последнем ударе раздается какой-то неопределенный шум, как будто кто-то поспешно встает. Дед вздрагивает от ужаса». Но все сидят... это ясно зрячим. Из комнаты ребенка доносится вдруг крик испуга, и этот крик и заключающийся в нем ужас продолжаются до конца пьесы. Вышедшая из комнаты больной сестра милосердия безмолвным крестным знамением извещает о смерти.

«Вторжение смерти» и другие пьесы Метерлинка, сильно и ярко рисующие угрозу стерегущей нас смерти, очень близки по смыслу выразительным гравюрам Макса Клингера[1]. Серии гравюр «О смерти» Клингера обвеяны той же своеобразной поэзией смерти, которая очень близка по духу творчеству Метерлинка. В этом отношении особенно характерна по идее гравюра «Дитя и смерть»... Драмы Метерлинка, как и гравюры Клингера, умеют *заставить почувствовать* вечно подстерегающее нас присутствие смерти.

В пьесе «Вторжение смерти» один только слепой дед,

[1] См. статью г. Маковского в № 3 «Журнала для всех» за 1904 г.

да разве еще ребенок, который испуганно кричит с момента вторжения смерти, чувствуют присутствие таинственного неизвестного. Все остальные, здоровые, трезвые люди, зрячие лица в пьесе, – оказываются в этом отношении совершенно слепыми... В «Слепых», в этом наиболее красивом по форме и сильном по ясности художественного обобщения драматическом рельефе, символизируется именно эта слепота трезвых, это бессилие несчастного человечества проникнуть в непроницаемый покров их ограниченного бытия, под которым, однако, явственно чувствуется присутствие каких-то невидимых, темных и властных сил, скрытое присутствие какой-то непроницаемой тайны, тяготеющей над нашей жизнью. За гранью видимого и понятного слышится неясный шорох, тихий, зловещий шепот иной жизни, невидимой и таинственной; только «смутный глухой шум» падения в загадочную зияющую бездну «говорит о том, как глубока эта бездна»; только слабо мерцающий, постоянно колеблющийся, дрожащий свет нашего существования говорит о том, как непроглядно темна и бездонна тьма вечной ночи, которая со всех сторон окутывает нас. В картине, которую раскрывает перед читателем Метерлинк в своих «Слепых», символизируется слепота человечества перед лицом смерти и ее тайн. Смерть незаметно появляется на мрачном фоне картины, присутствие ее обнаруживается не сразу.

Перед закрытием убежища слепых на долгую зиму, священник, заведующий убежищем и руководящий слепыми, повел их в последний раз погулять по острову, на котором находится убежище. Зрителю рисуется такая картина.

«Первобытный[1] северный лес под глубоким небом, покрытым звездами. Посередине сцены сидит преклонных лет священник, закутанный в широкий черный плащ. Туловище и голова, слегка откинутые назад и смертельно неподвижные, упираются в ствол громадного дуплистого дуба. Лицо страшно бледно, как воск прозрачно, с полузакрытыми синими гу-

[1] «Слепые». Перевод Н. М. Минского.



бами. Немые, закрытые глаза уже не смотрят по сю – видимую – сторону вечности. Они налились кровью как бы от несчетных, незапамятных страданий и слез. Волосы почтенной белизны падают прямыми и редкими прядями на лицо, которое светлее и неподвижнее всего окружающего в этом чутком безмолвии угрюмого леса. Исхудалые руки соединены на коленях. Справа шесть слепых стариков сидят на камнях, пнях и мертвых листьях. Слева, отделенные от стариков деревом с обнаженными корнями и обломками скалы, сидят лицом к ним шесть женщин, также слепых. Три из них молятся и что-то шепчут без перерыва жалобным, глухим голосом. Четвертая необычайно стара. Пятая в позе, свидетельствующей о немом помешательстве, держит на коленях маленькое спящее дитя. Шестая странно молода, – распущенные волосы покрывают весь ее стан. Женщины, как и старики, носят простую одежду, мрачную, одноцветную; почти все сидят, положив локти на колени и закрыв лицо руками; они давно отвыкли от ненужных жестов и не поворачивают голов на смутные, беспокойные звуки, доносящиеся с острова. Их закрывают своими верными тенями высокие кладбищенские деревья – тисовые, кипарисы, плакучие ивы. Недалеко от священника в темноте цветет клумба продолговатых болезненных асфоделей. На сцене темно, несмотря на лунный свет, который там и сям пытается прогнать сумрак ветвей».

Старший слепой. Ребенок плачет.

Молодая слепая. Он видит! Он видит! Должно быть, он что-нибудь увидел, если плачет!.. (*Она берет дитя на руки и устремляется туда, откуда слышны шаги; остальные женщины боязливо следуют за ней и окружают ее*). Иду навстречу!

Старший слепой. Берегись!

Молодая слепая. О! как он плачет! Что такое? Не плачь! Не бойся... Бояться нечего... Мы здесь... около тебя... Что ты видишь? Не бойся ничего! Не плачь так! Что ты видишь? Скажи, что ты видишь?

Старшая слепая. Звук шагов приближается отсюда... Слушайте!.. слушайте!..

Старший слепой. Слышу шорох платья об мертвые листья...

Шестой слепой. Это женщина?

Старший слепой. Звук ли это от шагов?

Первый слепорожденный. Может быть, это – море коснулось мертвых листьев?

Молодая слепая. Нет, нет, это шаги! Это шаги.

Старшая слепая. Скоро узнаем!.. Слушайте, мертвые листья!

Молодая слепая. Слышу шаги, слышу почти рядом с нами! Слушайте! Слушайте! Что ты видишь? Что ты видишь?

Старшая слепая. В какую сторону он смотрит?

Молодая слепая. Туда, откуда слышны шаги. Смотрите! Смотрите! Когда я его поверну, он оборачивается, чтобы глядеть... Он видит! Он видит! Он видит, вероятно, что-нибудь странное!..

Старшая слепая. (*Выходит вперед*). Подними его над нами, чтобы он мог видеть!

Молодая слепая. Отойдите! Отойдите! (*Она поднимает дитя над группой слепых*). Шаги остановились среди нас!

Старшая слепая. Они здесь! Они среди нас!..

Молодая слепая. Кто ты? (*Молчание*).

Старшая сестра. Сжалься над нами!

*(Молчание. Ребенок плачет все громче и отчаяннее).*

Занавес опускается, оставляя зрителей «Слепых» перед лицом страшной тайны смерти, в ужасе от ее молчаливого присутствия.

Одноактная пьеса «Семь принцесс» окутана той же душной атмосферой непроницаемого мрака; в основу ее положено то же гнетущее чувство страха смерти. Семь принцесс живут в замке короля и королевы; они почти всегда спят, а король и королева боязливо оберегают странный сон своих внучек. Приезжает давно желанный принц, двоюродный брат принцесс; он застает их спящими. «Они почти не живут с тех пор, как они здесь, рассказывает королева. Они здесь с тех пор, как



умерли их родители... В этом замке слишком холодно... А они из теплых стран... Они ищут всегда света, а его почти не бывает здесь. Сегодня утром солнце показалось ненадолго на канале, но деревья слишком большие... слишком много тени, – сплошная тень... Здесь слишком много туманов, и небо никогда не бывает безоблачно»... Сон принцесс оказывается слишком долгим, он тревожит окружающих; тревога растет и увеличивается; все принимает странный, угрожающий вид. «Не будемте глядеть на них, *а то мы испугаемся*», говорит королева в страхе (II т, стр. 146–147). «Они так ужасно спят! восклицает королева среди рыданий... *О, как страшно, когда люди спят*. Мне всегда страшно в их спальне! Я больше не вижу их маленьких душ!.. Где же их маленькие души? Они пугают меня! Они пугают меня!» – «Ведь ничего не произошло, утешает король – ведь они спят, они спят!.. И мы также спим. Мы все так спим. Мы все так спим... Разве вы никогда не видели спящих!..» Но неопределенный страх все растет, он зарождается от незначительных мелочей, самых, казалось бы, обыкновенных вещей; но эти мелочи и обыкновенные вещи вдруг кажутся полными загадки, полными ужаса... они пугают, угрожают, гнетут. Зловещее настроение разряжается наконец, – умирает одна из семи принцесс, Урсула. Смерть подкралась к ней спящей и унесла ее во сне. В конце концов пьеса оставляет мрачное, безысходное настроение, словно испытали тяжелый кошмар. И автор не старается спасти вас от этого настроения, – он сам угнетен тем же кошмаром.

Вообще Метерлинк не примиряет нас с властью темных стихий, с мрачным царством неведомого рока, но он пока еще не восстает открыто против этой власти, не объявляет войны этому царству, не борется еще с ним... Он просто всматривается в темную загадку небытия, в страшную тайну смерти, непреодолимо тяготеющую над жизнью людей; всматривается глубоким, широко открытым взором, как бы застывшим от ужаса и изумления; он словно замер перед огромной тайной, нависшей над его сознанием: еще и еще заглядывает в мертвые очи смерти. И жуткое чувство все растет, ничем

не прикрытое, не побежденное, оголенное. Самое большое, что пробует противопоставить Метерлинк этому растущему владычеству смерти, – это тихую жалобу, мягкий, часто безмолвный укор, чуть слышный ропот и печальный вздох, нежное, ласковое сожаление, как напр., в «Пеллеасе и Мелизанде», в «Алладине и Паломиде» и др. Порою он пытается даже как бы опоэтизировать загадочный мир неясных очертаний, мутного шороха и таинственных движений; туманная мгла манит его к себе. «Одну я плохо вижу»... говорит принц, всматриваясь в спящих принцесс.

Королева. Какая же вам нравится больше всех?

Принц. *Которую я вижу неясно*.

Королева. Которую? Я немного глуха...

Принц. *Та, которую я неясно вижу*.

В следующих пьесах Метерлинка, поставленных автором за общую скобку с рассмотренными выше, мотивы его творчества значительно осложняются.

В пьесах «Пеллеас и Мелизанда», «Алладина и Паломид» художественный символизм Метерлинка одевается в яркие, живые цвета, художественные отвлечения облекаются в плоть и кровь живых индивидуальностей, реальных психологических образов. Одноцветные линии рисунка покрываются яркими красками, отливая множеством теней и оттенков; драма становится сложнее, действующие лица индивидуальнее, хотя значительность символизма от этого не уменьшается, но только закрывается поверхностным слоем психологизма: символ оживляется, а содержание индивидуальных художественных образов углубляется, становится шире, значительнее.

Но все же и здесь иногда, даже с большей силой и выпуклостью, сказываются основные дефекты художественной работы Метерлинка. Слишком изысканная форма, некоторая манерность и приподнятость речей и разговоров – вот основные недостатки Метерлинка, в той или иной мере свойственные почти всем его произведениям. В русских переводах многое представляется особенно уж искусственно напомаженным, слащаво приторным в иных словоизлияниях



героев Метерлинка. Подчас чувствуется выдуманность во всех этих не в меру насторожившихся беседах; насильственность аффектации не по сердцу русского читателя, воспитанного на великой простоте русского художественного идеализма...

«Пеллеас и Мелизанда» очень несложная с внешней стороны драма. Внук старого короля Аркеля и королевы Женевьевы, Голо, по смерти своей жены как-то, охотясь в лесу, случайно сталкивается там у ручья с плачущей девушкой Мелизандой; она прекрасна, как все вообще женщины Метерлинка, и беззащитна... Ее храбрый Голо делает своей женой и ведет в замок короля. Здесь у нее завязывается нежная дружба с младшим братом Голо, Пеллеасом. Тихая робость этого чувства, нежное очарование и ласковая красота – здесь опять-таки те же, как и везде у Метерлинка. Голо замечает близость Мелизанды и Пеллеаса, мучается ревностью, теряется в догадках, не умея определить характер их отношений, раскаивается в подозрениях и снова подозревает, унижается до подсматривания и, наконец, в исступлении ревнивого чувства убивает Пеллеаса и ранит Мелизанду[1] «крошечной ранкой, от которой и птичка не могла бы умереть», как говорит врач. Но прекрасная, хрупкая Мелизанда погибает от этой «крошечной ранки», умирает, родив «крошечную девочку». «Тише... тише... шепчет над умирающей старый Аркель, – говорите шепотом... Не надо ее больше тревожить... Человеческая душа очень молчалива, человеческая душа любит удаляться в одиночестве. Она страдает так робко; но какая печаль во всем, что мы видим!..» «Пойдемте, пойдемте! говорит он рыдающему Голо. – Это ужасно, но вина не ваша. Это было маленькое существо, такое тихое, загадочное и молчаливое... Это было бедное маленькое существо, загадочное, полное тайны, как мир...» И в пьесе по-прежнему над картиной, полной встревоженной грусти и тяжелого недоумения, витает мрачный образ смерти. Люди живут здесь, особенно старый Аркель, «днем и ночью ощущая дыхание смерти», желая только «хоть на минуту отдалить уг-

[1] Цитировано по неизд <анному> переводу г-жи Чеботаревской.

розы смерти...» «С некоторых пор мне в уши шепчет голос несчастья...» жалуется Пеллеас. Ведя брата по подземелью замка, Голо, между прочим, говорит ему: «Вот стоячая вода, о которой я вам говорил. Чувствуете ли вы поднимающийся запах смерти? Выйдем на скалу, свесившуюся над водой; наклонитесь немного, – он пахнёт вам прямо в лицо!

Пеллеас. Я уже чувствую его... точно запах могилы.

Голо. Дальше, дальше... В иные дни этот запах заражает весь замок. Король не хочет верить, что он идет отсюда... Нужно было бы замуровать грот, где находится эта мертвая вода. Да и пора уже исследовать эти подземелья... Заметили вы трещины в стенах и сводах?.. Здесь происходит скрытая работа, о которой никто не подозревает, и в одну из ночей весь замок провалится, если не будут приняты предосторожности. Но что вы хотите? Никому не охота спускаться сюда... Во многих стенах есть странные трещины... Вот... Чувствуете вы доходящий сюда запах смерти?

Пеллеас. Да, здесь слышен запах смерти, который поднимается вокруг нас».

И он действительно витает здесь, – таится в ревнивой страсти Голо. Голо покушается столкнуть брата в пропасть, но одумывается. Здесь зловещая обстановка внешней картины вторит ужасу настроения, мрачной пропасти, разверзающейся в душе ревнующего Голо. Символы скрытой тайны родятся извне, от сгущения туманностей внешнего мира. Перистые облака, красивые барашки легких намеков, предчувствий и угроз незаметно образуют темную грозовую тучу ужаса... Незначительные «ночные звуки молчания» родят ощущение тайны.

В основе драматизма и здесь лежит тот же *страх смерти*, но психологические линии его рисунка становятся тоньше, извилистее, самый рисунок становится сложнее, узоры мельче, выразительнее. Страх смерти, усложняясь и утончаясь, неуловимо переходит в *страх жизни*; страх перед неизвестным, таинственным, потусторонним переходит в страх известного, обыкновенного, посюстороннего: *страшное открывается в нестрашном, повседневном, примелькавшемся*; обыденное, такое,



казалось бы, ясное, привычное, понятное, вдруг становится смутным, чужим, загадочно непонятным, словно ощущение тайны жизни родится уже на гладкой и ровной поверхности, как бы из ничего; обыденная жизнь, повсюду окружающая нас, вселяет испуг, гнетет и мучает неразгаданностью; простое делается сложным, бездонно глубоким и странным, словно у давно знакомого нам резервуара жизни вдруг провалилось дно... Действительность углубляется и кажется бездонной. Словно под обыденным течением жизни неожиданно обнажилось зеркальное основание, и страшно ходить по этой гладкой поверхности, отражающей всю необъятную глубокость страшной бездны над нами; кажется, что вот-вот упадешь в эту бездну. Ощущение подобно тому, которое испытываешь, неся перед собой в горизонтальном направлении зеркало: купол небес погружается в него, и кажется, что, шагая вперед, падаешь в эту глубокую бездну. То же чувствуешь, всматриваясь в тайну обыденщины: страх жизни растет, и кажется, некуда вступить, – под ногами разверзается бездна; но стоит только не думать о ней – и тогда можно идти твердой поступью.

«Что-то непонятное держит меня в своей власти», говорит Мелизанда мужу, допрашивающему о характере и смысле ее смутных настроений. «Есть столько вещей, которых мы никогда не узнаем»... говорит Пеллеас. В этом мире неведомого кроются тайны смерти; темное неизвестное поражает нас как в сфере обыденного, обыкновенного. В этом мире обыкновенного, естественного все вокруг кажется странным: вдруг задергивается мрачной дымкой тайны, загадки смотрят отовсюду, естественное представляется совсем неестественным, все окружающее что-то прячет в себе, окружающие люди кажутся чуждыми, более далекими, чем самые «великие тайны загробной жизни»...

«Он уже переступил в зрелый возраст, – говорит Аркель о своем внуке Голо, – и как ребенок женится на девочке, которую нашел у ручья. *Это кажется нам странным, потому что мы всегда видим только оборотную сторону судьбы*... даже оборотную сторону нашей собственной»... «В этих глазах

больше, чем невинность... Великая невинность!» – говорил Голо, всматриваясь в глаза Мелизанды и стараясь проникнуть в глубь ее души, в тайну отношений ее к Пеллеасу. «Слушайте, – сейчас я так близок к ним, что чувствую влажность их ресниц, когда они мигают, и все же *я чувствую себя ближе к величайшим тайнам другого мира, чем к крошечной тайне этих глаз*!» Это острое сознание странности во всем, этот страх обыденной жизни часто граничит со страхом смерти, рождаясь из него и снова в него переходя. «Я долго жила на этом острове, как слепая, – говорит Игрэна в пьесе «Смерть Тентажиля», – *и все мне казалось ясным*. Я видела летающих птиц, дрожащие листы, распускающуюся розу... Здесь царила такая тишина, что спелый плод, падавший в парке, вызывал появление лиц в окнах... И ни у кого, казалось, не было подозрений... *Но однажды ночью я поняла, что есть еще что-то*».

Страх жизни, вырастая из страха смерти, соединяется с ним в сложном переплете психологических нитей. Более рельефно выделяется у Метерлинка этот страх жизни из страха смерти в пьесе «Interieur». Это одна из самых оригинальных и остроумно задуманных пьес Метерлинка; впечатление от нее громадно; острое ощущение страха, жуткое чувство родит она. Художник как бы пытается подглядеть какую-то незамеченную раньше тайну жизни и, крадучись подобравшись к ней, останавливается в задумчивом оцепенении, не зная, что делать со своей страшной находкой, куда девать ее. Пьеса представляет собой как бы поперечный разрез жизни, или она подобна показательному улью, одна из стенок которого делается из прозрачного стекла. Сцена раздвоется: действие происходит одновременно саду и в доме, и в самой жизни и как бы вне ее. Художник пытается взглянуть на жизнь со стороны, издалека, откуда нутро ее представится особенно страшным, непонятным и загадочным.

«Старый сад, поросший ивами. В глубине дом; три окна его в нижнем этаже освещены. Довольно ясно видна семья, собравшаяся вокруг лампы. Отец сидит у камина. Мать, облокотившись рукою на стол, смотрит в пространство перед



собой. Две молоденькие девушки, одетые в белое, вышивают, мечтая и иногда улыбаясь. Ребенок спит, прислонив голову к левому плечу матери. Когда кто-нибудь из них встает, ходит или делает жест, кажется, что его движения важны, медлительны, редки и словно призрачны, благодаря освещению, расстоянию и тусклому свету окон. Старик и Посторонний осторожно входят в сад». Они принесли страшную весть: старшая дочь утонула или утопилась, труп ее несут в дом, печальная процессия надвигается, и эти люди, «коротающие вечер при свете лампы», еще ничего не знают. Но несчастье уже неотвратимо разразится над ними через несколько минут, когда процессия приблизится к дому; а пока пришедшие предупредить, Старик и Посторонний, остановились на мгновение посмотреть, что делается за освещенными окнами домика, и этот вид жизни под неслышно надвигающейся роковой вестью – обдает ужасом; они как бы оцепенели и тихо беседуют между собой. Угрожающая рука случая имеет, кажется, какую-то самостоятельную реальность еще до своего прикосновения к человеческой жизни, и как бы совсем вне ее живет своей жизнью. «Еще вчера вечером, говорит Старик, – она сидела там, около лампы, и не случись этого, вы не увидели бы их такими, какими их нужно видеть. Мне кажется, что и сам я вижу их в первый раз.. *Нужно к обыкновенной жизни что-то прибавить. чтобы понять ее*»... Необходимо подняться над ней, посмотреть на нее в далекой перспективе, и тогда она покажется чужой, никогда раньше еще невиданной, странной и... страшной. Когда смотришь на эту жизнь со стороны, к ней, действительно, точно что-то прибавляется, обнажается присутствие чего-то, невиданного ранее; страшный дамоклов меч власти случая, власти темных стихий неизвестного, удивляет и пугает своим видом, и тогда кажется странным, как это люди могут жить, так спокойно жить, не замечая отовсюду нависшей угрозы. Какой страшной иронией, каким странным смехом звучат полные глубокого символизма слова Старика: «Думают, что в полной безопасности»... А страшное чудовище смерти и ужаса всегда тут

и в каждую минуту может неслышно вползти через запертые двери, несмотря на железные засовы...

«*Сегодня впервые вид жизни поражает меня ужасом*»... говорит Старик, точно он вдруг открыл бездонную пропасть там, где прежде представлялась гладкая равнина. Обнажилась внутренняя, скрытая действительность там, где прежде все заслоняла собой внешняя действительность, обманчивая и лживая в кажущейся реальности своей... «Не знаю почему, но все, что они делают, представляется мне таким странным и полным значения... Они ждут ночи около своей лампы так же просто, как и мы ждали бы около своей; а между тем я вижу их точно с высоты иного мира и только оттого, что я знаю маленькую правду, которая им еще неизвестна. Может быть, есть еще что-нибудь, чего нельзя выразить словам и что заставляет нас плакать*? Я не знал, что в жизни есть что-то столь печальное, что она может внушать страх тем, кто на нее смотрит*... Ужаснее их спокойствия я ничего не могу себе представить... Они слишком доверчивы в этой жизни... От врага их отделяют какие-то жалкие окна... Они думают, что ничего не может совершиться, потому что заперли двери. И не знают, что в душах людей всегда что-то происходит, и что мир не кончается за дверьми дома.. Они так уверены в своей маленькой жизни и не подозревают, что другие знают о ней больше их, – что здесь, в двух шагах от их двери, я, жалкий старик, держу все их крохотное счастье в своих дряхлых руках, которые не решаюсь разжать».

Таков смысл этой драмы; вид жизни поражает и пугает здесь еще более, чем в других пьесах. Из ничтожной пыли мелочей жизни родится трагедия обыденной жизни, родится страх жизни...

Страх жизни, углубляясь и расширяясь в своих тончайших проявлениях, уже превозмогает породивший его страх смерти; ужасна уже не смерть – ужасна жизнь, *такая* жизнь, угнетенная, слепая, отданная во власть темного, отовсюду подстерегающего случая, ужасна эта обыкновенная, всегдашняя жизнь; не черная ночь страшна – страшен белый день, прозрачный и, казалось бы, такой понятный и ясный, а в сущности до ужаса странный и бессмысленный. И подняться над пропастью этой обыденной жизни, хотя бы только в страхе, только в испуге от ее ужасного вида, – это уже отрицание ее, возмущение, протест, за которым может следовать и победа, за которым открывается возможность пути к идеалу.



Острое сознание ужаса всей этой жизни, сдавленной в страшных тисках власти темных стихий, часто обращает взоры вверх, к высоким идеалам, увлекает к подъему на эти высоты, вызывает на поиски, на борьбу, чтобы преодолеть эту страшного вида жизнь в высшем и лучшем.

Но как страх смерти далеко еще не есть победа над смертью и даже не всегда протест против нее, так и страх жизни не всегда носит в себе призыв к сознательному, активному владычеству над властью темных, стихийных начал жизни; нередко он ведет к безнадежной подавленности, просто к бегству от жизни, к погребению идеалов. И как страх смерти часто приводит к поклонению, к обоготворению неразгаданной тайны, скрывающейся за черной завесой смерти в глубинах небытия, так и страх жизни приводит порою к преклонению, к униженному преклонению перед тайнами жизни, к идолопоклонническому культу всяческих ужасов мрака, нависших над человеческим сознанием. И Метерлинк (особенно в том моменте своего творчества, о котором он сам говорит в предисловии к последнему изданию своих драм) не свободен от этого боготворения тайн жизни и смерти, от этого униженного моления неведомому чудовищу, тому огромному неизвестному, которое охватывает со всех сторон наше сознание и нашу жизнь. Метерлинк ищет примирения с этим миром грозной тайны, пытаясь переселить туда идеальное начало добра, пытаясь связать этот таинственный мир, лежащий по ту сторону человеческого сознания, с «идеей христианского Бога». Но идея эта, как мы уже говорили, остается всего более только в сфере его этико-философских трактатов и комментариев к драмам, а не в самих драмах; «идея христианского Бога» оказывается вне сферы непосредствен-

ного обаяния художественного творчества Метерлинка. Здесь, в сфере самих художественных произведений, он только проникновенно вглядывается в тайну жизни и смерти, и ее, эту тайну, скорее просто только показывает, чем зовет поклоняться ей или бороться с ней... «Идея древнего фатума, скрытого в непроницаемых тайниках природы», действительно, художественно обнажается в драмах Метерлинка; но и здесь он скорее только созерцатель, сам еще не разрешивший мучительной загадки своих созерцаний, сам еще не понявший, не определивший истинного смысла раскрытой им тайны. Метерлинк старается не столько *разрешить*, сколько *выяснить* загадки бытия и небытия. Он и сам порою не знает, что делать с тем, что открывается в его художественном созерцании жизни, куда девать свою страшную находку...

*Метерлинк более умеет спрашивать, чем отвечать; вопросы у него тоньше, глубже ответов*. Проницательные, остро пронизывающие глубь предмета художественные вопрошания его только будят мысль, заставляют понимать тончайшие изгибы вопроса, но не разрешают, не удовлетворяют, не успокаивают. Вопросы ближе душе Метерлинка как художника, чем решения, и спрашивает он часто, не зная сам, как ответить; видит и чувствует, не зная, чем объяснить и как помочь, и часто там, где в Метерлинке говорит философ, художник молчит, уклоняется от подтверждений.

Метерлинк прежде всего художник-агностик. Настроение его тревожных художественных символов носит явно выраженную печать философского агностицизма. *Неразгаданность для него есть уже как бы разгадка, необъяснимость есть уже некоторое объяснение, несущее успокоение, примирение*... «Сознание пределов человеческого существования – это, вероятно, все, чему человек может научиться в этом мире», говорит Метерлинк в своем сочинении «Жизнь пчел». Метерлинк, как и многие агностики, порою поэтизирует недосягаемое, неизвестное; в непостижимости, непознаваемости для него открывается что-то ласковое, чарующее, радостное; *он любит тайну и любуется ею, любит именно за то, что она тайна, за ее недоступность, неподатливость*. Агностицизм этого оттенка ценит не столько познанное и познаваемое, доступное ему, сколько загадочно-прекрасное, непознаваемое; оно манит, приковывает к себе его поэтическое вдохновение своей таинственной неприступностью, волшебным очарованием бездонной неосветимой глубины. В прихотливых узорах этого настроения он ищет своеобразной, родной ему, невыраженной красоты, недосказанной правды...



Порешая со своим прежним доверчивым отношением к миру смутных предчувствий потустороннего, который порою заволакивается в его поэтических грезах светлой дымкой упования и обожания, Метерлинк не может совсем забыть о нем, уйти от него. Совершенно вырвать мир своих поэтических вдохновений из той сферы, с которой он сжился, едва ли возможно для него: слишком уж привык его глаз к созерцанию тайн жизни и смерти, чтобы всецело отдать свое художественное творчество во власть «непосредственной реальности» чисто психологической драмы. Для этого слишком специфическими изощренными узорами изрезано прихотливое перо художественного символизма Метерлинка. Сплетенная работой его тревожно волнующейся символики, тонкая паутина смутных настроений мешает полной ликвидации с миром прежних вдохновений; продолжительное увлечение мотивами поэзии страха смерти и страха жизни не дает Метерлинку отделаться от этого страха; вчерашние мрачные тени еще не разошлись, настроение таинственных ночных чар пока еще не рассеяно. В предисловии к последнему изданию своих драм, где Метерлинк устанавливает свою теперешнюю точку зрения на них, он хотя и заявляет, что драматический поэт, «если только хочет остаться вполне искренним, должен ограничиться одной непосредственной реальностью», но тотчас же оговаривается, что таким путем поэт «никогда не достигнет более широкой и глубокой красоты великих образцов, где на поступки людей влияют *бесконечные силы*». «В девяти случаев из десяти» настоящее поэтическое произведение, по словам Метерлинка, «обязано своей красотой и величием намеку на тайны

судьбы человеческой, какой-нибудь новой связи *видимого с невидимым, временного с вечным*». Истинная задача драмы, как понимает ее Метерлинк, все же «сумеет выйти из понятного мира реальностей, не возвращаясь к прежним химерам», потому что истинная поэзия – прежде всего мир неожиданностей, и самые общие правила возникают здесь из самых необычайных исключений так же неожиданно, как вспыхивают падающие звезды на самом темном уголке неба». Но, помимо единичных наблюдений, «мы все-таки видим, что в настоящее время все непостижимое, сверхчеловеческое, бесконечное – какое бы имя мы ему не дали – сделалось почти недоступным для обработки с тех пор, как мы не признаем больше a priori божественного вмешательства в человеческие поступки, так что даже гению не часто приходится иметь с ними дело»...

Как бы то ни было, вступая на путь «непосредственной реальности» в своем творчестве, Метерлинк делает это скорее вынужденно и более или менее временно... Он не самое «касание мирам иным» отрицает в драме, но только несовершенство его форм. В мечтах о высшей, совершенной форме этого соприкосновения он берется за исключительно психологическую драму. «В прежнее время, пишет Метерлинк, гению всегда, а иногда и обыкновенному честному таланту, удавалось создать в драматических произведениях этот глубокий тон, эти уходящие в туман высоты, удавалось дать почувствовать бытие бесконечности»... И если утрачена возможность воплощения этой идеи в современной драме, то «во всяком случае, – говорит Метерлинк, – *сохраним для нее место*». Тяготение подняться над плоскостью относительной реальности мира конечных явлений в творчестве Метерлинка не ослабло, но он не находит теперь достойного выражения ему, и в поисках за этим достойным выражением остается как бы на распутьи...

И новая драма, на почве «непосредственной реальности» ограниченного бытия, не может вполне удовлетворить его: она оказывается все тем же вопросом без ответа, такой же загадкой без удовлетворительного решения, такой же нераскрытой тайной, как и прежние драмы.



«Монна Ванна» – единственная чисто психологическая драма Метерлинка. В следующей за ней драме «Жуазель» вновь встречаемся с прежними мотивами творчества Метерлинка; тайна жизни снова присутствует тут, но она перенесена здесь с внешнего мира во внутрь самого человека, где она уже не так страшит своим видом. Мерлэн, обращаясь к Ариель, духу, подвластному ему, составляющему как бы часть его собственной души, невидимому для других действующих лиц, говорит: «Ты спишь, моя Ариель, ты, моя *внутренняя сила, забытое могущество, дремлющее в каждой душе, которое только я один до сих пор пробуждаю по желанию*... Ты спишь, моя маленькая послушная фея, и твои распустившиеся волосы, незримые для людей, подобно голубой дымке сливаются с лунным светом, с благоуханием ночи, с лучами звезд, с осыпающимися розами, с окружающей лазурью, чтобы напомнить нам, что ничто не отделяет нас от всего и *что наша мысль не знает, где начинается свет, который она чает, и где кончается мрак, от которого она уходит*... Ты спишь глубоко, а я во время твоего сна теряю всю свою мудрость и делаюсь подобен моим слепым братьям, которым еще неизвестно, что на свете столько же богов, сколько бьющихся сердец. Увы, для них я дух, от которого надо бежать, злой чародей, заключивший союз с их врагами. Врагов же у них нет, есть только рабы, которые не находят своего властелина... Они убеждены, что моя тайная сила, которой повинуются растения и светила, вода, камень и огонь, перед которой будущее открывает иногда свои черты, – они убеждены, что эта сила таится в любовных напитках, в заклинаниях, в чудодейственных травах, страшных ужасных знаках. *Нет, она пребывает во мне так же, как и в них; она находится в тебе, моя нежная Ариель, в тебе, пребывающей во мне*. Я только сделал несколько более смелых шагов в ночной тьме. Я сделал немного раньше то, что они сделают позже... Все будет им подвластно, когда они научатся вызывать к жизни твою добрую волю, как вызвал ее я... Но напрасно я стал бы им говорить, что ты дремлешь здесь, и указывать им на твою ослепительную прелесть, – они

не увидали бы тебя... *Надо, чтобы каждый из них открыл тебя внутри самого себя*. Надо, чтобы каждый из них раскрыл бы, как я, гробницу своей жизни и пробудил бы тебя так же, как пробудил тебя я». Тот же сложный, испещренный мелкой художественной резьбой переплет свето-тени, но мрак уже не кажется, как в прежних драмах, всепобеждающим, свет не угасая светит; его можно различить в самом произведении, а не только в комментариях автора. Смелее вступая в окружающий нас мрак, он открывает свет; свет этот идет не извне, он открывается в нас, внутри человека, в пределах человеческого нравственного сознания; «тайная сила» скрыта именно здесь. Из нас светит этот свет, полный «ослепительной прелести», и тьма не обняла его; он борется, и «все подвластно» этой скрытой в нас тайне.

Считая «более честным и разумным устранить смерть от первенствующего места, на которое она, может быть, не имеет права», Метерлинк, как он объясняет все в том же предисловии, хотел бы уже в «Аглавене и Селизетте», чтобы смерть «уступила часть своего могущества любви, разуму или счастью; но она не покорилась, и я, – говорит он, – жду, как и большинство поэтов моего времени, чтобы пробудилась новая сила». По этому же пути, пути покорения власти смерти силою любви, разума и счастья, идет он в «Монне Ванне»; теперь он идет против этой власти, держась за «тайную силу, скрытую в нас», за скрытое «могущество, которое дремлет в каждой душе»... Отражение «идеи христианского Бога», которую Метерлинк хотел, но не мог вдохнуть в прежние свои произведения, – виднеется здесь, освещая мрачную тьму ночи прежних пьес; лучи света падают и на страшный, бессмысленно-жестокий лик могучего «рока», но все еще не побеждают его. Свет, идущий от человека, из глубин человеческого проникновения в жизнь, светит все-таки только на грани неведомой бездны, в узловой точке соприкосновения с мирами иными. «Наша мысль не знает, где начинается свет, на который она надеется, и где кончается тьма, от которой она старается скрыться».



Трагизм, раскрытый в художественном творчестве Метерлинка, здесь хотя и нежно смягчен, но все еще не разрешен и по-прежнему окутан дымкой художественного агностицизма, в котором Метерлинк умеет находить тепло и ласку успокоения... В заключении пьесы Мерлэн так напутствует любящую пару, взявшую от судьбы свое счастье: «Будем наслаждаться нашим часом с тихой грустью, которая следует за большими радостями, прислушиваясь, как бегут и проходят одна за другой минуты любви, и, освещенные неясным светом ночного светила, обнимем друг друга, чтобы быть еще счастливее. Познать остальное еще не дано людям»... Таков заключительный аккорд «Жуазели». Освещенная ярким светом любви полоска жизни уходит в тьму вечной ночи; вне этой полоски, и сзади и спереди, и над ней и под ней, по-прежнему остается необъятная мгла. Что делать с ней – Метерлинк *не знает*.

# Проблема смерти у проф. Мечникова

«Бог есть боль страха смерти».

Кириллов в «Бесах» Достоевского

«Представление будущей жизни в виде бессмертия или иных понятий, связанных с идеей много- или единобожия, развилось вследствие потребности жить и противодействовать страху смерти, т.-е. для борьбы с величайшим разладом человеческой природы».

Проф. Мечников. «Этюды о природе человека»

Люди смертны, но для смертного человека нет более важного вопроса, чем вопрос о бессмертии души человеческой; вопрос о личном бессмертии мучительно напряженный, глубоко интимный вопрос нашего сознания, он впитал в себя всю страстную боль религиозно-нравственных алканий человечества, около него искони идет мучительно-напряженная работа человеческого духа, мысль о нем изначально живет в сознании человечества. Смертный не может не тосковать о бессмертии, не может перестать спрашивать о нем, перестать искать его в тех или иных формах и выражениях, смертный не может не тяготиться своей смертностью.

«Человек и смертный синонимы, – писал Вл. Соловьев. – Уже у Гомера мы находим, что два главные разряда существ – боги и люди – постоянно характеризуются тем, что одни подвержены смерти, а другие нет, – υεοι τε βροτοι τε. – Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных – для человека же этот признак не только принимается, как характерный, но и чувствуется еще в выражении “смертный” какой-то грустный упрек себе. Чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти, как центральной особенности своего действительного состояния, решительно не хочет с ней помириться, никогда не успокаивается на этом сознании ее неизбежности в данных условиях. И в этом, конечно, он прав»... Не все признают эту правоту религиозного протеста против смертности, иные считают правдой эту смертность, дают ей нравственную санкцию, пытаясь только выработать наиболее совершенные формы примирения с ней.



Так подходит к вопросу проф. Мечников в своих «Этюдах о природе человека»[1], представляющих собой, по мнению некоторых критиков, – мощный оплот позитивизма. Проф. Мечников мечтает усилиями науки создать, так сказать, гармонию смертности, добыть успокоение смертного в процессе безмятежного, безболезненного, естественного умирания, развить своеобразный инстинкт смерти, создать нормальную смерть, увенчав, таким образом, здание науки этой величайшей победой. Если наука не в силах победить *смерть*, то она хочет – по крайней мере, победить хоть *страх* смерти.

Проф. Мечников человек науки, настоящий, призванный жрец ее, он ищет в ней ответов на все вопросы; наукой и только наукой, по его убеждению, может спастись человечество. Свою французскую книгу «Études sur la nature humaine (essai de philosophie optimiste)» он заключает таким славословием науки, как всеразрешающей правды. «Если возможно появление идеала, способного, подобно религии, объединить людей

[1] Русский сокращенный перевод книги проф. Мечникова «Études sur la nature humaine», сделанный г <оспо>жей Мечниковой и напечатанный в «Научном Слове». Этот перевод выпущен теперь редакцией «Научного Слова» отдельным изданием.

в будущем, он не может быть основан ни на чем ином, кроме принципов положительной науки. И если правильно, что, как утверждают часто, нельзя жить без веры, то эта последняя должна быть верою ни во что иное, как в могущество науки». Таким образом, наука и только наука должна утолить собой всю духовную жажду человечества, она должна напоить собой ту страшную, все растущую религиозно-философскую жажду разрешения вечных, изначальных, проклятых вопросов, которыми до сих пор мучается человек, которые снова и снова, и каждый раз все нестерпимее, пробуждаются в человечестве, пробиваясь из-под покрова вопросов и дел современности.

Апология позитивной науки, *как единоспасающего начала духовных исканий* человечества, апология самоуверенного реализма, гордо чурающегося метафизики и религии, в своих крайних типических проявлениях сводится к двум основным концепциям.

Это, во-первых, безгранично верящий в могущество разума и опыта *рационалистический* позитивизм, лучшим, наиболее типическим и крайним выражением которого является материалистическая философская догматика древних или рационалистическая философия конца XVIII столетия во Франции. Другая концепция позитивизма – *агностический* позитивизм, не допускающий безграничного господства разума, понимающий пределы опытного познания, стукнувшийся уже о глухую стену непознаваемого, хорошо знающий и ignoramus и ignorabimus; он также не знает других путей к правде, кроме опытного знания и положительной науки, но он не верит, что таким путем можно *все* узнать, *всюду* проникнуть, овладеть *всей* правдой сполна и безусловно. Агностический позитивизм прежде всего условен, релятивен, это рационализм с подрезанными крыльями, он быстро ходит по земле, уверенно двигается в плоскости своего измерения, но не пытается уже лететь в небо, не стремится подняться в пространство, в миры других измерений, в сферу сверх-опытного, в сферу метафизических и религиозных вопросов. Таков, например, классический французский позитивизм Конта, таков же английский



позитивизм, таково, по существу, учение Герберта Спенсера, здесь же чаще всего ищет опоры философская позиция всякой трезвой, зрелой, всегда осторожной в зрелости своей, науки. Только юная наука, увлекающаяся, еще не уверенная в себе и не знающая себя, а потому торопливая, спешащая, зарывающаяся в обещаниях и вещаниях, популяризующая себя, занимает позицию рационалистического, по нашей терминологии, позитивизма. Эта даже чаще всего и не наука в собственном смысле, а наукообразная догматика, с боевой страстностью врывающаяся в тихий и бесстрастный храм науки, нарушая ее благообразие своим задыхающимся, шумным опьянением теми перспективами, которые сулят ей широко открытые двери науки, или даже только научные иллюзии.

К какому же из этих двух видов позитивизма следует отнести построение проф. Мечникова?

В сущности, ни к одному из них. Позитивизм проф. Мечникова не рационалистический позитивизм с материалистической окраской, полагающий разрешение всех духовных запросов человечества, религиозных, моральных, метафизических, – в сфере положительного знания, в сфере опыта, он не пытается *непосредственно* ответить на все эти запросы, не надеется «на проклятые вопросы дать ответы нам прямые». Но он также далек и от агностического релятивизма, объявляющего все эти вопросы неразрешимыми. Его точка зрения совсем иная – оригинальная концепция позитивизма проф. Мечникова любопытна и сама по себе, и в связи с другими течениями современной мысли. Особенно интересна она в смысле характеристики эволюции современного позитивизма, внутренно обессиленного, ищущего новых путей. Философская конструкция проф. Мечникова представляет собой во всяком случае очень характерный изгиб позитивной мысли, она очень стоит внимания.

Но прежде необходимо сделать оговорку в виду ненужных возражений со стороны призванных и непризванных блюстителей чести науки. В настоящей статье пойдет речь о *философском* сооружении «Этюдов о природе человека» г. Мечникова

независимо от научного содержания этих этюдов, наука и философия здесь вполне отделимы, последняя, как крышка с вазы, легко снимается, легко отделяется от тех научных лесов, которые проф. Мечников под нее подводит. Проф. Мечников, как человек науки, и г. Мечников, как человек, обладающий оригинальной философской фантазией, – это далеко не одно и то же, хотя и соединяется в одном лице. Науку в сфере ее ведения мы глубоко уважаем (конфузно как-то и оговаривать это, но оговаривать все-таки приходится, принимая во внимание современные литературные нравы) и ценим; уважаем мы и огромные заслуги в этой сфере проф. Мечникова, но в своих философских концепциях он выходит из сферы науки в иные сферы, выходит много дальше, чем замечает это сам, и говорит тогда уже, хотя и от лица науки, но в самом деле, так сказать, «от разума», наука за это уже не ответственна. Поэтому мы можем здесь говорить о проф. Мечникове только как о философе, от науки в данном случае совершенно свободном и во всяком случае поднявшемся над ней в своеобразном полете своей философской фантазии. Как увидим далее, он оказывается даже метафизиком, впрочем, в дурном, вульгарном смысле слова.

– «Часто, – говорит проф. Мечников в первой главе своих «Этюдов», – выражают известного рода недовольство наукой, несмотря на значительные успехи, ею достигнутые. Говорят, что она, несомненно, улучшив материальные условия человеческого существования, остается бессильной, когда дело идет о решении нравственных или философских вопросов, в высшей степени интересующих культурного человека. В этом направлении наука только подорвала основы религии, она лишила человечество ее утешений, не будучи в состоянии заменить их чем-либо более определенным и прочным»... В существе своем религия, как и область моральных вопросов, находится вне всякой компетенции науки, так что о подрывании основ не может быть и речи. Но, хотя бы только в интересах правильного понимания научной компетенции, необходимо знать, входит ли в задачи науки решение моральных, философских, религиозных проблем, может ли она утолить все духовные запросы человечества, дав ему полную все разрешающую истину. На все ли может ответить наука, или рядом с ней имеют столь же законное право на существование и мораль, и философия, и религия? Вот основной вопрос, который проф. Мечников решает прямо в пользу монополии науки.



Однако наука у Мечникова не отвечает и, в сущности, даже не обещает ответить на большие и вечные вопросы человеческого духа, она не разрешает проблем религии и метафизики и не стремится решить, а обходит их. Задача науки сводится здесь к тому, чтобы *вытравить в духовном сознании человечества самую боль этих вопросов*, упразднить самую их постановку как дурную, мучительно-изнуряющую болезнь, как *дисгармонию человеческой природы*. Не умея, или не желая, ответить на вопросы религии и морали, наука сделает так, что человек в конце концов не будет чувствовать этих запросов, перестанет спрашивать, искать, ненасытимая религиозно-нравственная и метафизическая жажда вовсе атрофируется у него, как ненужный орган, червеобразный отросток слепой кишки, девственная плева и т. п. физиологические ненужности... печальные недоразумения дисгармонической природы человека. Не решаясь заглянуть прямо в глаза проблемам вечности, не отваживаясь встать с ними лицом к лицу, наука, по проф. Мечникову, стремится победить их обходным путем, она зайдет с тыла и здесь, постепенной работой усовершенствования природы человека, ослабления ее дисгармоний, неслышно задушит эту многовековую исконную религиозную жажду человечества, умертвит этого беспокойного червяка, этого вредного микроба неугомонных вопросов о Боге и бессмертии, о смысле жизни и тайне смерти. В этом пункте, в стремлении заглушить религиозно-философские вопрошания ищущего человечества, проф. Мечников очень близко соприкасается с движением новейшего эмпириокритицизма, на который хочет опереться реализм так называемого ортодоксального марксизма.

Проф. Мечников с помощью науки хочет добыть как бы новую своеобразную сыворотку для противорелигиозных, антиметафизических прививок грядущему человечеству, как бы

особый эликсир позитивизма. Потребность религии, по его мнению, гнездится всецело в чувстве страха смерти, здесь живой источник религиозных и метафизических алканий, отсюда родятся все эти проклятые вопросы, которыми томится и болеет человечество. Все это вырастает и живет на почве дисгармонии человеческой природы, при которой смерть наступает тогда, когда человек еще не изжил всех своих желаний, когда в нем еще сильна жажда жизни. Дисгармония эта одна из самых мучительных в природе, но, по существу, она подобна тем дисгармоническим несовершенствам человеческого организма, сущность которых уже постигнута наукой и во многих случаях легко побеждается ею. Проф. Мечников приводит множество ярких примеров дисгармонии природы, опровергая застарелый предрассудок о ее гармоничности. От характеристики различных видов гармонии в мире низших существ он переходит к человеку и обстоятельно доказывает, что его природа кишит всевозможными видами дисгармонии. Разбираются дисгармонии в устройстве пищеварительных органов, в устройстве и в отправлении органов воспроизведения, в сфере семейного и социального инстинктов, в сфере инстинкта самосохранения. Указываются затем попытки науки уменьшить зло, происходящее от различных видов дисгармонии человеческой природы. Наиболее мучительной, и пока непобедимой еще, является дисгармония в сфере инстинкта жизни, проявляющаяся в муках старчества и в страхе смерти. По канве ее вышиваются, по мнению проф. Мечникова, пышные узоры различных религиозных и философских систем. Сущность религии, ее главная задача, по мнению проф. Мечникова, «утешение человечества в виду неизбежности смерти». «Представление будущей жизни, – говорит он, – в виде бессмертия или иных понятий, связанных с идеей много- или единобожия, развилось вследствие потребности жить и противодействовать страху смерти, т.-е. для борьбы с величайшим разладом человеческой природы». «Бог есть боль страха смерти», говорит Кириллов у Достоевского в «Бесах». Уничтожение Бога и обожествление себя Кириллов думает заявить актом



самоубийства, как великого человеческого своеволия. Кириллов идет от уничтожения Бога к уничтожению страха смерти. Если нет Бога и «того света», то, следовательно, «все позволено» человеку, он сам Бог. Нет уже больше ничего кроме физической боли, что мешало-бы Кириллову заявить свое своеволие самоубийством. Проф. Мечников в некоторых точках своих философских узоров, как ни странно это при относительном идейном мелководье его философской фантазии, соприкасается с тонкими нитями философии Кириллова у Достоевского. Только он не уничтожением Бога побеждает страх смерти, а уничтожением страха смерти надеется победить идею Бога, боль религиозно-философских запросов. Своей антирелигиозной прививкой (инстинкт смерти) он освобождает человечество от религиозной страсти; своеволие свое, освобожденное таким образом человечество проявит в безболезненной старости и гармоническом умирании. Это уготовляемое грядущему человечеству успокоение в гармонии смертности тоже очень близко к нравственному самоубийству, здесь ищется своеобразная «научная» нирвана.

«Мы можем не разделять мнения тех, которые отворачиваются от науки и ищут правды и утешения в религии, – пишет г. Мечников, – но мы не имеем права не считаться с их мнениями или относиться к ним безразлично. Нельзя также ограничиваться утверждением, что люди, страдающие от противоречия между желанием жить и неизбежностью смерти и ищущие разрешения этой задачи, слишком требовательны и не могут быть удовлетворены». Разрешение этого противоречия Мечников надеется найти в развитии инстинкта смерти вместо инстинкта жизни, который своевременно не вымирает теперь у стариков и вносит в их старость дисгармонию, причиняемую запоздалым желанием жить. «У человека мозг необыкновенно развит, а с ним и умственные способности, обусловливающие наше сознание старости и смерти. Наше сильное желание жить находится в противоречии с немощами старости и краткостью жизни. Это наибольшая дисгармония человеческой природы». Наука победит эту дисгармонию развитием

инстинкта «физиологической» смерти и своевременным исчезновением жизненного инстинкта, примеры чего есть в животном мире (поденки), а также слабые намеки в некоторых случаях человеческого умирания, как в своевременных примерах смерти слишком старых, с радостью умирающих людей, так и в библейских примерах Авраама, Исаака и др., которые умерли, по характерному библейскому выражению, «насыщенные жизнью», «напыщенные своими днями». Этот инстинкт смерти, по мнению проф. Мечникова, «очевидно, в потенциальной форме гнездится в природе человеческой. Если бы цикл жизни людской следовал своему идеальному физиологическому ходу, то инстинкт естественной смерти появился бы своевременно – после нормальной и здоровой, продолжительной старости. Вероятно, этот инстинкт должен сопровождаться чудным ощущением, лучшим, чем все другие ощущения, которые мы способны испытать. *Быть может, тревожное искание цели человеческой жизни и есть не что иное, как проявление смутного стремления к ощущению наступления естественной смерти*»[1]... С развитием инстинкта смерти, с наступлением этого ощущения умирает и самое «искание цели человеческой жизни», высыхает самый источник постановки религиозных, нравственных, философских и иных проблем.

Но самое стремление г. Мечникова свести всю сложность религиозно-философских исканий, всю тревогу проклятых вопросов к единому психологическому началу, единому генезису, – страху смерти, – отдает сильным запахом дурной метафизики. Не только умирание, но и рождение, не только смерть, но и жизнь является объектом религиозно-философских вопрошаний; загадок и тайн столько же полня жизнь, как и смерть.

Рядом со страхом смерти нарастает своеобразный страх жизни, который так искусно вскрывает современная художественная литература[2]. Этот страх также вплетается в слож-

[1] Курсив мой, как и везде, где он особо не оговорен.

[2] См. об этом, между прочим, наши статьи в №№ 7 и 9 «Журнала для Всех» за этот год.



ную сеть религиозно-нравственных и философских исканий, в свои собственные загадки и вопрошания, он вносит в человеческую жизнь особую тонкую, трудно уловимую дисгармонию, к которой с физиологической точки зрения, с точки зрения «Этюдов на природу человека» – весьма затруднительно и приступить. Оперируя со своим огрубленным пониманием религии и философии, проф. Мечников легко справляется с теми вопросами, которые они ставят перед человеком. Не отвечая на них, не пытаясь их решить, он просто *снимает* их, – нейтрализирует путем своеобразной антирелигиозной сыворотки, путем прививки инстинкта смерти, уготовляющего безболезненную старость. Гармония смертности упраздняет вопросы о бессмертии и Боге, о цели и смысле жизни.

Допустим, что в сфере научного обоснования проф. Мечников стоит на твердой почве, пусть проект его осуществим и леса, возведенные им для постройки здания всеобщего успокоения грядущего человечества в гармонической смертности, – достаточно крепки и надежны, пусть – может наступить и действительно наступит, наконец, это блаженство «последних людей» в безмятежно спокойном умирании, чуждом религиозной страсти и болящей тревоги проклятых вопросов. Но эта фактическая сторона дела ничего еще не говорит о том, насколько эта грядущая гармония смертности является действительным решением философских и нравственных вопросов, насколько она приемлема, как та *правда*, которую ищет и хочет найти человек. Мы уже говорили, что здесь нет прямого ответа на вопросы, а только обход их. Вместо стремления так или иначе разрешить их путем науки, как это считает возможным сделать позитивизм рационалистической окраски, позитивизм г. Мечникова стремится, в сущности, *научить не спрашивать*, хочет отвести самые вопросы, атрофировать их прививкой специфической сыворотки, как бы оболгать религиозно-философскую жажду человечества или излечить ее, как дурную болезнь. Боль проклятых вопросов трактуется здесь, как нечто подобное дифтериту или сифилису. Научное решение великих проблем религии и филосо-

фии у г. Мечникова ничем не лучше подкожных впрыскиваний морфия тяжело больным, какого-нибудь лечения сифилитиков или алкоголиков. Ведь если идти по этому пути, то почему, в буквальном смысле, не применить... ну хотя бы морфий или что-нибудь в этом роде к решению проклятых вопросов. То, что гармонической смертностью будет добыто на веки вечные, здесь, подкожными впрыскиваниями морфия, – будет пока достигнуто на время. Принцип, в сущности, один и тот же, одинаковое понимание духовной жажды человечества. Почему же, в самом деле, не применить бы хоть морфий к решению философских проблем, пока, в ожидании достижения физиологической старости...

Наконец, даже и библейские старцы, умершие «насыщенные своими днями», на которых ссылается проф. Мечников как на пример приближения к идеалу гармонического умирания, были прежде всего люди обильного религиозного питания, стоявшие перед лицом своего Бога, общение с которым не ослабевало у них от чар безмятежной естественной старости.

Не оптимизмом является теория Мечникова, как показалось ему самому и некоторым приветствовавшим его книгу критикам, а глубоким пессимизмом, изверившимся в правде и в возможности найти эту правду, найти прямые ответы на духовные запросы человечества. В гуманизме этих усилий науки разрешить религиозно-философскую жажду человечества – отрицанием ее – лежит глубокое неверие в правду, в ее самостоятельную ценность, неуважение к ней и к ее неугомонным поискам в человечестве. Какое уже решение вопросов там, где приходится только думать о том, как бы потушить эти вопрошания мятежного духа, заставить угаснуть это неугомонное стремление еще и еще спрашивать, эти нарушающие довольство смертностью помыслы о бессмертии, о Боге, о правде и смысле жизни. Этот идеал безмятежного довольства смертностью, который г. Мечников выставляет как якобы «*научный*» идеал (хотя, на самом-то деле, он, как всякий идеал, в конечном счете держится на совсем иных основаниях), в сильной степени насыщен элементами резко



выраженного атеистического эвдемонизма. *Не возвеличит* человека эта обетованная гармония заботливым умерщвлением его вековечной жажды, как это, по странному недоразумению, представляется самому Мечникову и тем, кто приветствует его книгу, а, напротив, *унизит* человека, духовно оберет, скомкает и обстругает... в интересах его же собственного благополучия, так всегда прибавляют гуманные деспоты. Проф. Мечников говорит в первой главе своего труда о «принижении человеческой природы религиозными учениями»; правда, бывают такие учения, но этот его идеал гармонии всеобщего довольства смертностью, вытравляющий у человека всеобщую религиозно-философскую жажду, разве это не ужасное принижение человеческой личности, ее громадного духовного роста. Гармония, купленная принижением духовного роста человека и обмельчанием глуби его вековечного искания правды, недостойны человека, человек нравственно не примет ее, хотя бы фактически она была и очень возможна, легко осуществима и даже необходима. Выход из дисгармоничности человеческой жизни не в нашей гармонии, устраняющей проклятые вопросы, святую муку искания правды, выход этот в гармонии высшей, *отвечающей* на эти вопросы, несущей с собой искомую правду. Дисгармония должна быть побеждена высшей гармонией божественного, святого состояния, а не низшей гармонией животного состояния. А пока нет ее – лучше боль вопросов и страдания дисгармонии, чем мертвая гармония с антирелигиозной, противо-метафизической сывороткой проф. Мечникова.

«Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать» – этим много сказано. Нельзя это свое духовное первородство, хотя бы и мучительное, продать за чечевичную похлебку безбоязненной гармонической смертности, за довольство умиранием... Идеал не в уничтожении страданий религиозной страсти, а в торжестве добра, хотя бы и страдательного, в полном, всеразрешающем торжестве правды, а она, конечно, не в гармоническом довольстве смертностью в грядущем царстве «последних людей», которое созиждется, по мысли г. Мечникова, усилиями науки.

Человек хочет быть человеком, несмотря ни на что, каких бы мучительных терзаний это не стоило ему, и своего тернового венца он не отдаст за идеал г. Мечникова. *Мук проклятых вопросов, страсти духовной жажды, боли духовной нельзя отдать за устранение этих вопросов, этой жажды, а только за разрешение их, за истинное утоление жажды*. И тогда блаженство само собой приложится не в прививках антирелигиозной сыворотки, а во всеразрешающем торжестве всечеловеческой правды. Блаженства, купленные ценой принижения человеческой личности в ее высших стремлениях, такого блаженства не нужно человеку. И если люди науки готовят ему этот рай усыпления – он в праве сказать им: «не нужно мне вашего спокойствия».

Не может дать человек этому царству умиротворенной смертности нравственной санкции, он вправе, подобно Ивану Карамазову, сказать: «не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу», из-за уважения к человеческой личности, к ее жажде больших вопросов, которые разрешить нужно, а не обойти, не задушить. И если бы наука доказала, что фактически это так и будет, мука проклятых вопросов, жажда бессмертия и Бога будет вымирать на благо исстрадавшегося смертного человека, то и тогда эта перспектива не успокоила бы человека, если он уважает себя, свои искания. В «Бесах» Достоевского Шатов напоминает Ставрогину: «не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться с Христом, нежели с истиной». Такое положение занял бы мятежный человеческий дух в отношении гармонии смертности проф. Мечникова, если бы наука «математически» доказала, что гармония эта наступит хотя бы с «исторической необходимостью».

Грубо эвдемонический идеал Мечникова есть в то же время идеал добродетельного скопчества. Вытравить из человечества излишнее беспокойство неразрешимых вопросов, чрезмерно дисгармоническую мятежность духа и неограниченный безудерж желаний, добыть «физиологическую старость» и человечество примирится со смертностью; не нужны тогда



будут религиозные учения и философские системы. Тут есть нечто от любовного деспотизма, от Великого Инквизитора Достоевского, какая-то мрачная тень его пробежала над рассуждениями проф. Мечникова, мысль его работает в том же направлении. «Поймут, наконец, сами, – говорит Инквизитор Христу о людях мятежных, «порочных и бунтовщиках», – поймут, что свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собой! Убедятся тоже, что не могут быть никогда и свободными, потому что *малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики*. Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным. И если за Тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи и десятки тысяч, то что станется с миллионами и десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного. Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые. *Они порочны и бунтовщики*, но под конец они-то станут *послушными*»... Они, эти «малосильные, порочные, *ничтожные и бунтовщики*», эти носители муки проклятых вопросов, религиозной жажды и философских исканий, все они примирятся со смертностью, примирятся и успокоятся, станут «*послушными*» велениям науки – и царство проф. Мечникова созиждется. Для Великого Инквизитора «ничего нет бесспорнее хлеба», у г. Мечникова этим хлебом насущным, хлебом земным является физиологическая старость и инстинкт смерти, несущий с собой гармоническое умирание. На свободу, конечно, не посягает г. Мечников, прививку своей сыворотки он предлагает человечеству принять *добровольно*. Это также нужно особенно подчеркнуть, опять-таки во избежание нареканий, ведь так легко защищать проф. Мечникова и «науку» и так нелегко решиться перечить им.

За сдержанными, «строго-научными», суховатыми рассуждениями проф. Мечникова, за его будто бы «оптимизмом», кроется, как мы уже говорили, большое неверие в человеческую правду, в возможность найти ее или, если выразиться точнее, неверие в полноту правды, однобокое стремление свести ее к одной только *правде-истине*, правде опыта, факта. Здесь тот же отчаявшийся в истине, неверующий атеистический пессимизм, хотя бы и наукообразный, что и у великого инквизитора Достоевского, только менее сознательный и не столь продуманный. Старик не верит в правду, в нем говорит только суровая жалость к человечеству и желание устроить его как-нибудь так, чтобы уже не очень оно мучилось, опьянить его призрачными благами хлеба земного, сытого благополучия. Проф. Мечников тоже не верит в разрешение больших вопросов религии и философии, это неверие заставляет искать его обходных путей, не прямого решения вопросов, хотя бы и наукой, если она *все может разрешить*, – а косвенного усыпления, умиротворения человечества. Если нельзя путем позитивной науки «на проклятые вопросы дать ответы прямые», то можно еще попытаться усилиями науки «навеять человечеству сон золотой» в «физиологической старости».

Основная мысль «Этюдов о природе человека» – это именно «научная» греза о «золотом сне» гармонической смертности, стремление не утолить религиозную жажду бессмертия, а отвести ее путем злоупотреблений научной аргументацией в той сфере, которая лежит вне компетенции опытного знания и научного мышления.

Интересно и своеобразно мнение Толстого о книге проф. Мечникова. «Я этой книги не прочел, а только просмотрел ее, – передавал слова Толстого г. Мирский в «Журнале для Всех» за прошлый год. – И читать не буду. Все, что скажет и может сказать Мечников, я знаю. Он очень образованный и ученый человек, но он не понимает того, что нужно людям. Горе не в том, что мы живем мало времени, а в том, что мы плохо живем, живем против себя и своей совести. Мы наполняем свою жизнь делами, которых не надо бы было делать, или тратим ее на шумиху слов. Одно надо, чтобы проснулось сердце человеческое и чтобы там засела мысль о Боге. Чтобы эту вот мысль человек признал единственным своим руководителем, единственной властью над собой, и жил по ее указаниям».



В этих словах Толстого, как и во множестве других его писаний, источник пробуждения мысли о Боге лежит именно в *страхе жизни*, такой жизни, которою мы живем, как не надо жить, а не только в одном *страхе смерти*, к которому проф. Мечников хотел свести всю боль религиозной и метафизической страсти, чтобы удобнее, таким образом, разделаться с нею за раз – в своем царстве гармонической смертности.

Хотя проф. Мечников и возражает в предисловии ко второму французскому изданию своих «Études sur la nature humaine» одному из своих оппонентов, M. Dastae, что его задачей не является указание истинной цели человеческой жизни. «Je n'ai aucune prétention de résoudre tous les problémes relatifs au but de la vie humaine et à la base de la morale rationnelle, mais il me semble, que mon système est capable d'eclairir ces questions jusqu'a un certain point et d'indiquer la voie dans la quelle elles peuvent être étudées[1]. И это уже много. Проф. Мечникову представляется еще, что, как он говорит в последней главе своей книги, «признание истинной цели человеческого существования и науки, как *единственного*[2] средства к ее достижению, может служить идеалом для объединения людей. Вокруг него они могут группироваться, как вокруг религиозного идеала». «Случаи инстинкта естественной смерти, – продолжает он несколькими строками далее, – человека в настоящее время очень редки. Но благоприятные условия и некоторого рода воспитание инстинкта естественной смерти, по всей вероятности, будут в состоянии пробудить и в достаточной мере развить его. Много ра-

[1] «Я не претендую на то, чтобы разрешить все проблемы, относящиеся к цели человеческого существования и к основаниям рациональной морали, но мне кажется, что моя система способна до некоторой степени осветить эти вопросы и указать путь, который ведется к их изучению».

[2] Курсив мой.

боты предстоит людям, прежде чем они достигнут этой цели. Но характерную черту науки составляет именно то, что она требует сильной деятельности, в то время как системы метафизической философии[1] ограничиваются пассивным фатализмом и некоторым смирением. Даже одна перспектива получить в более или менее отдаленном будущем научное разрешение великих задач, занимающих человечество, способна дать большое удовлетворение».

«Научного разрешения великих задач, занимающих человечество», у проф. Мечникова нет, оно, в сущности, и не обещается даже, открывается только более или менее сомнительная перспектива их благополучного устранения, потушения. Что же касается занесения всех исканий метафизики и религии за мрачно-безнадежные общие скобки фатализма, то это странно и больно слышать особенно теперь, когда все решительнее и явственнее раскрывается живой, действенный характер сущности христианской философии и христианского вероучения. И огромная, увлекательная задача настоящего исторического момента для тех, кто понимает это, в том, чтобы обнаружить эту живую действенность христианской правды. Здесь-то прежде всего встает со всеми последствиями громадная, глубокожизненная, практически-общественная задача людей религиозного сознания, которая в то же время должна быть и широко общественным служением, делом вселенским...

И русское религиозное движение, озаренное светом своей правды, примыкает со своим освещением к великому действованию на почве очередных задач русской жизни...

[1] Во французском переводе сказано общее «C'est justement le trait caractéristique de la science qu'elle demande une grande activité, tandis que les religions et les systèmes de philosophie métaphysique se confinent dans un etat passif de fatalisme et de résignation muette».

## Об уединении в поэзии и философии современного модернизма

*О «Горных вершинах» г. Бальмонта и о «Весах»*

*<I.>*

Среди изящных художественных миниатюр Гюи-де-Мопассана есть очень известный, часто цитируемый прекрасный очерк «Одиночество», в котором, как и в большинстве незначительных очерков Мопассана, загадочно темнеет бездонная глубь значительного содержания. «Среди всех тайн человеческой жизни, – говорит здесь Мопассан от лица своего собеседника, – есть одна, которую я проник: наше великое мучение в жизни заключается в том, что мы постоянно одни, и все наши усилия, все наши действия направлены лишь к тому, чтобы избежать этого одиночества. Вот уже несколько времени, как я подвергаюсь отвратительной пытке, благодаря тому, что понял, что открыл то *ужасное одиночество*, в котором я живу, и знаю, что ничто не может прекратить его, ничто, слышите ли? ничто! Что бы мне ни говорили, что бы со мною ни делали, каковы бы ни были порывы нашего сердца, наших губ и объятия наших рук, – мы остаемся всегда одни... Слушай. С тех пор, как я почувствовал одиночество своего существа, мне кажется, что я углубляюсь с каждый днем все больше и больше в темное подземелье, конца которого я не знаю, может быть даже не имеет конца! Я иду, не имея никого с собой, не чувствуя никого вокруг себя, никого живого, который бы свершил тот же мрач-

ный путь. Это подземелье жизнь. Иногда я слышу шум, голоса, крики... я ощупью направляюсь к этим смутным звукам. Но я никогда не знаю наверное, откуда они исходят; я никогда никого не встречаю, я никогда не нахожу другой руки в той темноте, которая меня окружает. Понимаешь ли ты это»?..

Это муки, страшные муки *вынужденного* одиночества, от которого бежит человек. Но есть совсем иное одиночество, есть такие извилины одинокого существования, к которым человек бежит, гордо и радостно ища их. Об этой жуткой прелести одиночества говорит Заратустра, указывая путь одинокого – «путь созидающего».

«*Одинокий ты идешь дорогою к самому себе!* И дорога твоя ведет к тебе самому и к твоим семи демонам!

Ты будешь сам для себя и еретиком, и колдуном, и прорицателем, и безумцем, и скептиком, и нечестивым, и злодеем.

Надо, чтобы ты сжег себя в своем собственном пламени; как же хотел бы ты обновиться, не обратившись сперва в пепел!

*Одинокий, ты идешь путем созидающего: Бога хочешь ты создать себе из семи своих демонов*!

Одинокий, ты идешь путем любящего! самого себя любишь ты и потому презираешь себя, как презирают только любящие.

Созидать хочет любящий, ибо он презирает! Что знает о любви тот, кто не должен был презирать того, что любил он!

*С любовью своею и созиданием своим иди в уединение свое, брат мой*, и будет поздно, когда, прихрамывая, последует за тобой справедливость!

*Со слезами моими иди в уединение свое, брат мой. Я люблю того, кто хочет созидать дальше себя и потому гибнет сам*.

Так говорил Заратустра».

Здесь, – у Мопассана и Ницше, – два крайние полюса в психологии одиночества, боль, муки и томления на одном из них, счастье, упоение, радость и гордость сознания своей одинокой самости на другом. В мучительно остром сознании своей оторванности, в тоске и ужасе душевного смятения



бежит *от себя* одинокий Мопассана; *в самого себя*, в уединение свое, упиваясь гордыней индивидуальности, идет созидающий Ницше. Бога хочет он создать себе из себя, «из семи своих демонов». Здесь, у Мопассана, одиночество – тюрьма, томительное вечное заключение, мрачно-душное «подземелье» разобщенной с миром души; там, у Ницше, одиночество – храм, в котором созидающий молится самому себе, создает культ самого себя, культ могущества собственной личности, упоение собой до «гибели», до преодоления себя в чем-то лучшем и высшем; в нем – предчувствие, слабое мерцание отдаленной зари сверх-человеческого блаженства.

Оставшись наедине с собой, вдруг почувствовав себя одиноким, отрешенным от мира и людей, изумленный и подавленный человек мечется и бьется как узник в темном подземелье, как птица в клетке, ему страшно, ему жутко... Но, намучившись уединением, устав болеть сознанием своей обособленности, он научается любить одиночество, он радостно углубляется в него, погружается в него со страстью, с упоением. «С любовью своей и созиданием своим иди в уединение свое, брат мой»! Преодолевая испуг и боль, одинокий испытывает сладость новизны своего сознания, радость преодоления. Поставленный лицом к лицу с самим собой, в вечном отъединении, он со сложным чувством жуткого трепета и странного удивления оглядывает себя. Он созидает свое одинокое царство, царство гибели своей.

«Не добро быть человеку одному»!.. Он знает, он боится этого. Но вот он один... и сильно почувствовал это. И если острое сознание своего одиночества после долгих мучительных порываний в наглухо заколоченные двери окажется все же выносимым для одинокого, оно уже зовет его к себе, зовет подниматься выше и выше на пустынные вершины гор, на отвесные крутизны. Насильно отъединенный человек теперь сам уединяется, вынужденное одиночество радостно принимается им теперь и гордо возвеличивается.

Усложнившаяся в наш социальный век проблема индивидуализма родится прежде всего именно здесь, на корне

различных разветвлений психологии одиночества, главным образом в той точке этой психологии, где мука одиночества преодолевается в гордую радость одинокого, исполненного смелости остаться наедине с самим собой, где *вынужденное одиночество* преодолевается *свободным уединением*, где одинокий из раба своего уединения превращается в господина, вольной волей «созидающего» его.

Такая психология уединенных переживаний, таинственно прекрасная, загадочно темная глубь художественного отъединения близка душе современного «нового» искусства, искусства так называемого «декаданса». Пестрое и сложное движение модернизма в искусстве создало своеобразный культ красоты отъединения. *Поэзия его – поэзия одиночества по преимуществу, поэзия уединенных душ и единственных мгновений*. Томясь и страдая своим одиночеством, модернисты любят его и любуются им... Эта любовь и любование не только проникают собой тонкие узоры художественного творчества новых движений в искусстве, скрываясь в изящных завитках этих узоров, они явственно выражаются и непосредственно формулируются в философском самоопределении модернистов. *Поэзия* одиноких переживаний оттеняется здесь еще *философией* отъединения; отдаваясь культу уединенной красоты, погружаясь в глубь утонченных индивидуальных переживаний, новое искусство ищет себе оправдания и в теории познания, и в сфере морали, и в религии.

Мы остановимся здесь на некоторых, по нашему мнению, характерных моментах движения русского модернизма, который, конечно, претворил в себе соответствующие течения европейской литературы. Нас интересует здесь не столько самое художественное творчество этой литературной школы, сколько философия этого творчества, данная русскими адептами «нового» искусства, творческое самоопределение этого искусства. Движение это пережило в русской литературе своеобразную эволюцию; оно ждет своего историка, который отнесся бы к своей задаче вдумчиво и серьезно, стараясь прежде всего *понять* и *осмыслить* этот сложный момент литературных исканий,



а не вышутить, заподозрить и во что бы то ни стало обвинить, как это очень часто до сих пор делалось критикой в отношении русского модернизма. Мы здесь не ставим себе этой задачи во всем ее объеме, нам хотелось бы только выделить хотя бы наиболее существенные философские элементы этого движения, главным образом, в его первоначальном, еще не дифференцированном фазисе. Наиболее ярким, красочным выразителем первой стадии русского увлечения новым искусством является г. Бальмонт, крупное поэтическое дарование и огромные литературные познания которого едва ли кто станет теперь серьезно и искренно отрицать. Кроме стихотворных сборников, кроме многочисленных переводов первоклассных образцов европейского искусства, которыми оказана, несомненно, огромная услуга русскому обществу, что бы ни говорили о недостатках перевода, Бальмонт написал целый ряд критических статей, посвященных по большей части характеристике тех писателей, которых он переводил. Эти статьи изданы в нынешнем году книгоиздательством «Гриф» особым сборником под общим заглавием «Горные Вершины». Сборник написан ярко-красочным, цветистым, может быть слишком цветистым, языком. Здесь даны поэтические характеристики творческой личности Франциска Гойи, Кальдерона, Вильяма Блэка – этих «праотцов современных символистов», – их отцов, Эдгара По и Бодлэра, некоторых русских поэтов: Тютчева, Фета, Некрасова, а затем еще Кнута Гамсуна, Оскара Уайльда и многих других. Но все эти характеристики, – сверкая ярко блещущими отсветами субъективной лирики настроений, являются прежде всего характеристикой самого автора, а вместе и того литературного настроения, выразителем которого он является. Именно так характеризует «Горные Вершины» и журнал русского модернизма «Весы». «Любое мнение писателя о писателе, – читаем мы здесь, – подобно мнению одного человека о другом, даже при несомненной способности оставаться объективным, не столько исчерпывает внутренний мир тех, кого оно имеет в виду, сколько раскрывает духовную сущность того, кто высказывает данное мнение. В особенности же обнаруживается

это в тех случаях, когда мы, как это делает К. Д. Бальмонт, заведомо исходим из чувства предполагаемого родства»[1].

Критика г. Бальмонта это прежде всего апология индивидуальности и индивидуального. Свободная прихоть исключительных настроений, гордое самовластие единственных мгновений ему дороже всего. Он любуется тонкостью узоров, своеобразием изгибов, всего особенного, экстраординарного, исключительного; едва уловимая смена прихотливой роскоши и изящества красиво переливающихся извилин индивидуальных переживаний неудержимо манит к себе его воображение. Он все может простить, все забыть, от всего отказаться ради красоты, ради красивой прихоти единственых мгновений, каждое мгновение в своей особенной неповторяющейся самости – самодержавно, он утопает в волнах этих самодавлеющих особенностей, этих исключительных, обожествленных в своей индивидуальной исключительности, мгновений, все позволяя здесь, все разрешая, все оправдывая. «Его, – говорит г. Бальмонт о Франциско Гойя, – просто привлекает к себе все индивидуальное и отчетливое, индивидуальность диссонансов – его стихия, в которой он должен жить» (6). Это с равным правом можно отнести и к самому критику, и ко всему настроению так называемого «декаданса». «Los Caprichos Гойя, – пишет он далее, – своего рода *художественная традиция, гармоническое оправдание существующего зла бесконечным разнообразием его оттенков*[2], гимн красоты чудовищного, которая потому и встает, как красота, что она неисчерпаема. Гойя *лирически*[3] захватил область отрицательного, он взял не внешние его черты, а изобразил все то ликование, которое составляет интимную сущность богоотступного кощунства. Он взял мерзостное уродство мировых диссонансов в состоянии их кипения. Его демоны задыхаются от ощущения радости бытия. Его жадные колдуньи, окруженные призраками растоптанного детства, исполнены такого наслаждения, что поневоле хочется сказать: *они должны были явиться, они имеют право быть колдуньями, в них столько индивидуальной цельности, что без них картина мироздания была бы не полна* (7–8)».

[1] «Весы», № 4.
[2] Курсив мой, как и везде далее, где он особо не оговорен.
[3] Курсив автора.



Благословляя все индивидуальное, исключительное, готовый на все ради прихоти индивидуального отъединения, г. Бальмонт с помощью своей *эстетической теодицеи* принимает все, всю действительность в ее необъятных широтах, в ее бездонных глубинах, в бесконечной отдельности ее мгновений, самодовлеющих в своей цельности, самодержавных, в своей самости. Его манит к себе искусство, «правдиво и стихийно воплощающее *божественную* цельность отдельного явления» (107), и он берет его везде, где находит, у Блэка и Бодлера, у Шелли и Оскара Уайльда, у Тютчева и Некрасова.

В некоторых моментах своих увлечений это новое искусство, которое защищает г. Бальмонт, примыкает к мотивам философской поэзии Ницше, тесно сливаясь с ней, то бессознательно предвосхищая, то сознательно претворяя ее в себя. В статье «Элементарные слова о символической поэзии» г. Бальмонт называет Ницше – «философом декадентства», и это с некоторыми, впрочем, очень существенными ограничениями – верно. Одной своей поверхностью учение-настроение Ницше, еще более ницшеанство, особенно русское ницшеанство, действительно сливается с обожествлением индивидуальности мгновений и оправданием их в «художественной теодицеи» нового искусства. Таково декадентство «Весов» и «Северных Цветов»[1].

[1] Мы здесь останавливаемся на некоторых элементах декадентского движения, оттеняя, главным образом, только отрицательные с нашей точки зрения стороны их. Но движение это, несомненно, имеет и свои положительные заслуги. Настоящий орган русского декадентства «Весы» является в лучшем смысле этого слова *литературным* органом, и он сослужит свою службу русскому читателю, независимо от направлений. Особенно нуждается этот читатель в культурном посредничестве «Весов» для ознакомления с иностранной художественной литературой, которая в обычных наших журналах приходит к нему слишком поздно, если вообще приходит.

Другие же грани ницшеанства, мистические отсветы переживаний Ницше, влекут совсем в иные стороны.

Слияние декаданса с философией Ницше происходит главным образом на почве эстетического культа сверхчеловека, культа одинокой индивидуальности и индивидуальных особенностей личности. Высвобождая личность, – не человеческую личность вообще, а исключительное индивидуальное *я*, – на широкий простор ее естественных стихий, на вольную волю ее индивидуальных стремлений, это учение Ницше провозглашает, таким образом, не автономию личности и личной воли, оно провозглашает автономию всякого индивидуального настроения этой личности, всякого мгновенного порыва этой личной воли. Ему ценно и дорого *личное в личности*, ее исключительное, особенное, индивидуальное; ему ценно и дорого все это как сверхличное, сверхчеловеческое. Человек, человеческая личность – здесь уже превзойдены в высших ценностях; это уже обесцененные ценности. Самоценно каждое мгновение, оно себе довлеет, автономна каждая бесконечно малая личность; всякое «хочу» – самовластно в индивидуальности своей. Личность раскалывается здесь в бурном фонтане минутных индивидуальных брызг, растворяется в потоке самодовлеющих мгновений, воля каждого минутного порыва живет своей жизнью, каждый миг имеет свою индивидуальность, свое *я*. Личное отделяется здесь от личности, личность превзойдена в прихоти индивидуальных хотений. Здесь освобожденная личность отъединяется не только от Бога и людей, она отъединяется и от самой себя; освобожденная, она хочет быть свободной и от самой себя. Свобода преодолевает самое себя. Личность распадается на бесчисленное множество личных атомов, на бесчисленное множество автономных индивидуальных настроений, «божественная ценность отдельных явлений» отрицает цельность самодовлеющей личности, в них она уединяется от самой себя, разрывается, в ней нет уже единой самости, она распалась, раскололась на бесчисленное множество замкнутых в себе колец, каждое мгновение упивается собой при наглухо закрытых



дверях. Личность утопает в индивидуальной полновластности прихотливых мгновений.

Это обожение индивидуального в личности обезличивает ее, она становится рабыней прихоти мгновений...

Но, увлеченный культом индивидуальности мгновенного, г. Бальмонт чувствует опасность, угрожающую на пути этого отъединения самодовлеющих отдельностей, опасность распада личности. Отдаваясь мгновенному, он простирает руки к вечному; обожествляя *отдельное*, он цепляется за *все*.

«Одно из двух: или наша жизнь имеет реальную ценность, философскую и конкретную действительность данного мгновения, или она не имеет ее, и существует лишь как символ, как черта в узоре, которого мы не видим, как красочное пятно в картине, которая скрыта от наших глаз. Да или нет? Действительность или призрак? Зачем целые столетия, целые тысячелетия мы играем в прятки с этим вопросом? Да, действительность воистину действительна. Одна усталость и трусость отрицает это. Каждый миг принадлежит мне. Он мой. Если нет ничего выше моего сознания, он мой, потому что нет ничего выше моего сознания, он мой во имя этой высоты, потому что эта высота, в силу глубины и красоты своей, не могла бы допустить, чтобы я был лишь орудием чужого замысла. Кто отрицает страсти, тот враг цветов, а красивее красных маков и белых ландышей нет ничего на свете. Кто говорит, что страсти от тьмы, тот забывает, что силою Высшей Воли качается незримый мировой маятник, ведущий мгновения по многоцветному циферблату рассветов и ночей. Кто восстает на полновластность наших хотений, тот восстает на жизнь. А что же может быть слаще жизни при всех ее мучениях, при всей жгучести боли, связанной с каждым наслаждением. *Мы отпали от Первоисточника, – соединимся с ним, но не теряя себя*. Бог любит день и ночь, иначе не было бы смены для и ночи. Будем как Бог, полюбим свет и тьму. Бог вечно манит нас к себе, и вечно от нас уходит. Будем вечно идти, созерцая бесконечность путей и красоту их разнообразия. Будем как солнце, которое со всеми нашими звездами уносится к далекому созвез-

дию Геркулеса, но живет для себя, как солнце, вокруг которого толпятся принадлежащие ему миры» и т. д.

Автору хочется признать полновластность мгновенных хотений и в то же время подчинить их какому-то высшему целому. Но с точки зрения даже им самим поставленной альтернативы, – по нашему мнению, грубой и искусственной, – непременно придется чем-нибудь поступиться. В художественном творчестве г. Бальмонта и в его статьях *призраком* кажется целое – точнее, цельность личности; божественная ценность ее обесценивается обожествлением индивидуальности отдельных моментов ее. Обретая Бога в каждом мгновении, г. Бальмонт пробует молиться одновременно и другому богу, богу всего. Рядом с поэтическим индивидуализмом он выдвигает и вскрывает в творчестве разбираемых им любимых художников еще и поэтический пантеизм. «Когда поэт прошел разные фазисы своего внутреннего развития и проникся ясным сознанием единства природы, – пишет г. Бальмонт о Тютчеве, – его охватывает художественный экстаз. Гармонически соединяя свое “я” с безграничной Всемирностью, он проникается или бесконечно печальным желанием слиться со вселенной, потеряться в ней, как ручей теряется в океане, или, наоборот, жгучим желанием вспыхнуть во всем блеске своего единичного существования, ярко возникнуть в узких рамках своего “я”, прежде чем навеки исчезнуть в бесконечно мире Мировой Красоты. Первое чувство есть художественный пантеизм, символизированный в своей центростремительной силе, второе – художественный пантеизм в своей силе центробежной. Оба они сливаются воедино, представляя солнечную и теневую сторону одного и того же явления» (89).

Г. Бальмонт видит правду в обеих сторонах этого явления, в их единстве. Его пантеизм центробежной силы только обратная сторона пантеизма центростремительной силы, того поэтического индивидуализма, который наиболее близок ему. Безграничная «всемирность» – это только механическое целое, простая сумма тех бесконечных слагаемых, которыми являются обоженные мгновения индивидуальности. Божественность целого только сумма обожествленных частей; вне их – целое мертво, оно бесценно, оно – просто призрак. Пантеизм г. Бальмонта – бескровен, бесплотен, он не углубленный, вживь ощутимый синтез бесконечности индивидуальных переживаний, а простая отвлеченная общая скобка; напротив, индивидуализм его живет и дышит, он – в плоти и крови.



Эта художественно-философская концепция двустороннего пантеизма кощунственно посягает на автономную ценность человеческой личности в обоих своих направлениях. В центростремительном движении своего индивидуализма она размалывает ее на бесконечное множество самоценных личных атомов, в центробежном движении универсализма она растворяет эту личность в обожествлении всей жизни в его целом. В обоих случаях над человеческой личностью ставится нечто сверхличное, как высшая сверхчеловеческая ценность, человеческая личность превзойдена, сброшена с тарпейской скалы индивидуальности во всепоглощающие волны моря всеобщности.

Эстетическая теодицея, которая в тех или иных своеобразно варьированных выражениях проповедуется почти повсюду в художественном модернизме, – роднит его если не с атеизмом, то с язычеством. И «поэтический пантеизм», апологетом которого является на своих *горных вершинах* г. Бальмонт, как и всякий пантеизм, сознательно или, вернее, бессознательно стоит на наклонной плоскости, ведущей к атеизму. Но не восставая открыто против религии, – он в существе своем склонен к иррелигиозности. Аморализм, явно выраженный, как сильный фермент входит в его увлечения «поэтическим пантеизмом». Отдавшись во власть индивидуальных мгновений и признав их полновластность, он естественно должен для этого попытаться высвободиться из противоречия добра и зла (стать над ними)... «Мужественная натура и всевидение пантеизма не позволяло Блэку – пишет г. Бальмонт, – остановиться на нежности, как на исчерпывающем слове. Свободолюбивый как красивый зверь, полный могучих порывов, он был настолько проникнут стихийной целостностью, что его, прислушивающегося к разнородным голосам, одинаково

пленяли оба элемента, *искусственно разрешенные людьми под названием добра и зла*» (47). Оценивать – это не дело поэтического пантеизма, он хочет все понять и все принять. «Если высшая конечная цель этого человека, идущего путями зла, – пишет г. Бальмонт о Бодлере, – совпадает с целями достижения полнейшей всеохватывающей гармонии, я полюблю его за то, что в деле и хохоте противоречий он хранит в себе *молитвенное отношение к добру*[1]. Если же он живет в мире зла лишь затем, чтобы жить в мире зла, я полюблю его за цельность. Быть может, если наши дороги скрестятся враждебно, – если мне придется столкнуться с ним лицом к лицу и глядеть глазами в глаза, я, как человек, на миг возненавижу его, *но я и полюблю его также, как художник и как понимающий*. И если он слабее меня, я *сброшу* его со своей дороги – и если он сильнее, он *сбросит* меня со своей, но неужели же из-за этого я ослепну? Я не могу не видеть красоты и силы, хотя б она меня и ранила»... (53). Здесь фактически зло отрицается, но в мире ценностей его нечем преодолеть, ему нечего противопоставить кроме факта голой силы, возможности «сбросить». Вопрос *религиозной* санкции заменен *эстетической* санкцией, здесь обоготворяется единое и все, даже, точнее, не обоготворяется, – а уже само по себе божественно – не нуждается ни в какой высшей санкции.

Но эта эстетическая санкция, боготворящая каждое мгновение в его индивидуальной прелести, не всегда различима у г. Бальмонта. «Есть только один вопрос, имеющий безусловное значение для человека, – говорит он в статье «Чувство личности в поэзии»[2]: – должен ли он видеть в себе средство или цель, *должен ли он видеть в себе орудие* чьей-то воли, или, отрешившись от подчиненности, желать свободы во что бы то ни стало, *считать каждый миг своим и единственным*, быть как цветок, который расцветет, отцветет и не возобновится.

[1] Курсив автора.

[2] «Северные цветы» – третий альманах книгоиздательства «Скорпион», стр. 39.



Быть рабом или быть властителем. Быть невольником или повелителем той зеленой звезды, на которой мы живем и которая зовется землей»... Опять, как и в случае выбора между «действительностью и призраком», альтернатива поставлена сбивчиво и грубо. Кажется, что здесь речь идет о высвобождении *личности*, но в действительности на этом дело не останавливается: высвобождается личное из личности, личность же закрепощается прихоти индивидуальных хотений. «Чувство личности» гипертрофируется.

Но в другом месте сам же г. Бальмонт отвертывается со словом осуждения от *ужасов крайнего проявления освободившей себя индивидуальности, которой с точки зрения божественности каждого мгновенного «хочу» должно быть все разрешено*... Разбираясь в психологии героев романов «Наслаждение» Габриеля Д'Аннунцио и «Homo sapiens» Пшибышевского, г. Бальмонт глубоко понимает происходящий здесь процесс распада личности под давлением индивидуальной отъединенности. «Постоянная забота о красивом чувствовании, – пишет г. Бальмонт о герое Д'Аннунцио – Андреа Сперелли, – делает из него манерного эстета, играющего роль даже тогда, когда он действительно любит. Нежная тонкая душа, полная жажды идеального, способна видеть в природе и в области человеческих созданий те оттенки и те сочетания, которые ускользают от тысячи людей, *постепенно запутывается в своих собственных сетях*, и, желая спиритуализировать телесную радость соединения с любимой, на самом деле, благодаря природной склонности к софизму и к себялюбию, он превращает любовь в нарядную феерию, и за этой феерией должна следовать новая и новая смена зрелищ и лицедейств. Когда Елена, бывшая его возлюбленная и не ставшая его женой, покидает его, он меняет свои увлечения с той же легкостью, как хамелеон свою окраску. Меняет, примешивая к каждому увлечению ложь. Его подвижная изменчивая душа принимает все формы. Привычка обманывать дает ему иллюзорную власть над собой и людьми. Иллюзорную, потому что параллельно идет *ослабление воли и погашение совести*, которая у таких

людей, как Андреа, никогда не играет роли предостерегающего друга, но всегда встает в последнюю минуту как мститель, чтобы добить убитого, умертвить заживо умершего. *Благодаря беспрерывному отсутствию самооценки,* благодаря замене действия созерцанием и естественной жалости гордым цинизмом, Сперелли мало-по-малу делается непроницаемой тайной для самого себя. *Он вне своей тайны. Он не знает сам, что он сделает через минуту. В нем живет только один беспощадный инстинкт: прикоснуться на мгновение и тотчас оторваться от того, к чему прикоснулся*» (192). Но – ведь сюда именно и ведет последовательное проведение линии декаданса, в художественных узорах этого психологического рисунка прячутся конечные выводы обожествленного отъединения индивидуальных мгновений. «Личность распалась, она разрушена», говорит г. Бальмонт о герое Габриеля Д'Аннунцио. Это в полной мере приложимо и к философии декаданса. С огромной силой эта трагедия заблудившегося в самом себе, до высшей меры гипертрофированного индивидуализма проведена Пшибышевским в «Homo sapiens».

Г. Бальмонт, всматриваясь в трагические черты героя романа, Фалька, – ужасается его видом в завершающей сцене; он – «ужасен, как распад на части еще живого, но уже гниющего». Но г. Бальмонту, если он не захочет сойти с занятой им позиции, нечем заслониться от грозных признаков этого действительно страшного распада личности, этого загноения ее, как возможного следствия ее отъединения. Андреа и Фальк – это только крайние звенья той цепи, за которую держится и сам г. Бальмонт, как поэт и как философ; здесь – последнее слово, *жуткое слово* того индивидуального безудержа, которому, – как говорят религиозные мученики Достоевского, – «все позволено»; здесь конечный вывод, к которому приводит полновластность всякого «хочу». Дерзновенный индивидуализм человеко-божества здесь сам убивает себя, отравляясь собственным ядовитым соком.

Момент индивидуального дерзновения, дерзновенного посягания на все, со страшной силой взрыт в творчестве Достоевского, здесь именно у него открываются точки отрицательного касания с Ницше. Проникновенная психология на все осмеливавшегося индивидуального безудержа дана Достоевским во всей сложности и своеобразии тончайших оттенков: в нагло всему ухмыляющемся вызове «подпольного человека» (Записки из подполья), в преступлении законов Бога и человека Раскольникова, в образе злобствующего в своей оголенной индивидуалистической наглости Ипполита, в бунте Ивана Карамазова, отчасти в раздвоении Версилова, в человекобожестве Кириллова, в демонической стихийности Ставрогина, в дерзновенной жути, заигрывании со святынями деревенских «Власов» и т. д... Отсюда, от Достоевского, идут некоторые связующие нити к философии и творчеству представителей «нового искусства» наших и европейских модернистов. Их все себе разрешившая философия мгновений играет, хотя и потише, – на клавишах того же дерзновенного индивидуализма, неисчерпаемая сложность узоров которого властно манит к себе воображение художников психологического углубления... Но в творчестве Достоевского момент подпольного дерзновения и индивидуалистического обоготворения – только вскрывается; вместо того *подчинения* ему, которое характерно для декадентского движения, у Достоевского дается *преодоление* этого момента, вместо *обожения* прихоти воли в безудерже мгновенных индивидуальных хотений – обнажается, напротив, *безбожие* этого самодержавного, все *преступающего* «хочу». Отсюда у Достоевского религиозно-христианская критика гипертрофии, убивающей себя индивидуальности, которой все позволено. Модернистами же, – в их поэтическом пантеизме, в этом обожении природы и в их сильно обостренном проникновении в дисгармонию и диссонансы природы, в мучительно жгучем сознании глубин темных бездн и болящих язв, – некуда деваться, нечем заслониться от крайних выводов своих увлечений. Внедряясь в глубь индивидуальных уединений и, гордо обоготворяя их, они, ничем не заслоненные, стоят перед разверзающейся бездной...

*II.*

Характерное для г. Бальмонта – характерно в той или другой мере для всего «декадентского движения» в его исходной стадии – увлеченного культа самодержавия мгновений.

На ряду с индивидуалистической моралью «поэтического пантеизма» делаются опыты построения индивидуалистической теории искусства, и даже, пожалуй, теории познания. В первом альманахе «Северных цветов» г. Брюсов в статье «Истины» проводит точку зрения на сущность искусства, которая в философских основах своих напоминает несколько гносеологию софистов. Путь одинокого начертан здесь еще смелее, чем у г. Бальмонта, решительнее провозглашается правда отъединения. «Я пришел ко взгляду, – говорит г. Брюсов, – что цель творчества не обобщение, а только самоудовлетворение и самопостижение». И далее отсюда: нет низменных чувствований и нет ложных. Что во мне есть, то истинно. *Не человек мера вещей, а мгновение*. Истинно то, что признаю *я*, признаю *теперь, сегодня, в это мгновение*». Далее по пути индуализации правды некуда идти, здесь умерщвляющий самое существо истины солипсизм.

Этот солипсизм, претворенный в плоть и кровь художественного творчества, одетый в живые ткани часто изящного психологического рисунка, на наш взгляд, основная черта «нового искусства», немудрено, что он пробивается и в философском самоопределении его адептов.

Исторически явившись как протест против позитивизма и рационализма в философии, против реализма в искусстве, декадентство в своих крайних истончениях посягает на самую возможность истины. Развиваясь от отрицания самодержавия позитивно-рационалистической правды, декадентство часто упраздняет в сущности *всякую* правду. Правда – прихоть мгновенной воли индивидуального «я», *все правда* или *нет правды* – это две стороны одной медали. Если *нет правды*, то «все позволено», и если – *все правда,* то и тогда «все позволено», в обоих случаях безграничный простор индивидуальному уединению. Отдаваясь в бесконтрольную власть мгновений, «новое искусство» убивает и губит универсальность истины, вселенский характер правды.



Развиваясь из отрицания самодержавия реализма в искусстве, декадентство часто подрывает основы *всякого* искусства. Восставая против типичности, оно растворяется в единичном. «Разве новое искусство, все смелее и смелее уходя в мир личных индивидуальных чувствований, ощущений мгновения и *именно этого мгновения*, не порывает *навсегда и решительно* с признаком типичности?» – спрашивает г. Брюсов в статье «Ключи тайн»[1] и отвечает утвердительно. В эстетическом культе исключительных, единственных, индивидуальных переживаний оно заходит порою так далеко по пути уединенного «*самоудовлетворения* и *самопостижения*», что часто оказывается, и со стороны формы, и со стороны содержания, в совершенно замкнутом круге своих собственных слов, выражений и настроений. *Возможны* такие произведения искусства этой школы, – если здесь в строгом смысле можно еще говорить о школе, – которые абсолютно никому недоступны, кроме творца; и даже более, творцу доступны *только в самый миг творческого вдохновения, в минуту творения*, далее индивидуальность минуты, мгновенное «я» настроения («теперь», «сейчас») утеряно и творец уже чужой для своего создания, оно непонятно ему, оно вне его; у него, у настоящего «я», нет общения с тем «я», которое творило, он – толпа для собственного прошлого творения. Так, конечно, можно рассуждать только схематически, это гипотетическая возможность, в которую мысленно уперлось бы декадентское искусство, если бы могло быть во всей последовательности своих тенденций проверено фактически и исторически. Но эта возможность живет в организме «нового искусства», хотя во всей полноте своей никогда фактически и не реализуется. Оно всегда носит в себе ядовитое противоречие, которое развивается и обостряется вместе с про-

[1] «Весы». № 1, стр. 12.

цессом его развития и часто особенно сильно чувствуется в наиболее талантливых его произведениях. Это противоречие между бесконечно увеличивающейся бесконечно большой величиной индивидуализма в «новом искусстве» и бесконечно малой величиной его универсализма, вселенскости, и та и другая переменная – неограниченно стремятся к своему пределу, первая к бесконечности, вторая к нулю, но никогда не достигает его фактически, и вот искусство живет и дышит, расцветая своими тонко-ароматными изящными цветами; оно живет и дышит именно той бесконечно малой, которая кажется такой ничтожной и ненужной, ею принебрегают творцы и адепты «нового искусства», часто наивно стараясь освободиться от нее совсем, но стоит уничтожить ее, подставить вместо переменных их предельные величины, и искусство умрет, так как без этой бесконечно малой частицы всеобщности нет искусства. «Стать собственностью *каждого*, но не собственностью *всех,* вот задачи для современного искусства», – говорит г. Волошин в статье «Скелет живописи»[1]. Это предел индивидуальности искусства, к которому оно, утончаясь, стремится, но достигнув его – умирает, становясь *ничьей* собственностью; каждый от каждого отделяется непроходимой бездной и в уединенности своей тонет и замирает, оторвавшись от источников своего питания – вселенского понимания... Искусство может и должно беспрерывно углубляться, утончаться, индивидуализироваться – это его бесконечно большая, но оно не может и не должно отрываться, наглухо отъединяться – бесконечно большая не равна бесконечности. Новое искусство неограниченно стремится к абсолютному отъединению, бесконечно приближаясь к нему... «Слова суть тени переживаний, – говорит г. Андрей Белый в статье «Маска». – *Углубляя переживание, затрудняем его передачу. В душе остается избыток никому непередаваемых восторгов и страданий*.

[1] «Весы». № 1.



Как сердцу высказать себя?
Другому как понять тебя?
Поймет ли он, чем ты живешь?
Мысль изреченная есть ложь.
Взрывая, возмутишь ключи:
Питайся ими и молчи.

Искусство перестает удовлетворять»[1]... И перестает удовлетворять не потому, что замыкается в мире бездейственных созерцаний, а потому, что отъединяется в невысказанном и невыразимом мире восторгов и страданий... «*Мысль изреченная есть ложь*», это знаменитое Тютчевское поэтическое прозрение есть тот предел, к которому, развиваясь, неограниченно стремится «новое искусство» в своих утончениях.

Декадентство в самом себе носит семена собственной смерти. Огромная сила, которую оно носит в себе, есть в то же время и источник страшной опасности, которая ей постоянно угрожает. Это чувствует и само декадентство. «Декадент, в истинном смысле этого слова, – пишет г. Бальмонт в своей статье «Элементарные слова о символической поэзии», – есть *утонченный художник, гибнущий в силу своей утонченности*. Как показывает само слово, декаденты являются представителями эпохи упадка. Это люди, которые мыслят и чувствуют на рубеже двух периодов, одного законченного, другого еще не народившегося. Они видят, что вечерняя заря догорела, но рассвет еще спит где-то за гранью горизонта; оттого песни декадентов – песни сумерек и ночи. Они развенчивают все старое, потому что оно потеряло душу и сделалось безжизненной схемой. Но, предчувствуя новое, они сами, выросшие на старом, не в силах увидать это новое воочию, – потому что в их настроении рядом с самыми восторженными вспышками так много самой больной тоски. Тип таких людей – герой Ибсеновской драмы, строитель Сольнес: он падает с той башни, которую выстроил сам, Философ дека-

[1] «Весы». № 6, стр. 10.

дентства – Фридрих Ницше, погибший Икар, сумевший сделать себе крылья, но не сумевший дать своим крыльям силу вынести жгучесть палящего и всевидящего солнца» (78).

Опасность гибели от утончения более всего угрожает именно художественному символизму нового искусства в его крайних выражениях, там, где символ, индивидуализируясь, замыкается в совершенно замкнутое, непроницаемое кольцо. «Говорят, что символисты непонятны, – пишет г. Бальмонт в той же статье, как бы отводя наше возражение. – В каждом направлении есть степени, любую черту можно довести до абсурда, в каждом кипении есть накипь. Но нельзя определить глубину реки, смотря на ее пену. Если мы будем судить о символизме по бездарностям, создающим бессильные пародии, мы решим, что эта манера творчества – извращение здравого смысла. Если мы будем брать истинные таланты, то увидим, что *символизм – могучая сила*, стремящаяся угадать новые сочетания мыслей, красок и звуков, и *нередко угадывающая их с неотразимой убедительностью*» (95). Это очень важное замечание. Символизм, конечно, могучая сила, но часто угрожающая ему опасность вскрывается вовсе не в «бездарных пародиях», а в творениях истинных талантов, противоречие, живущее в глубинах этого направления, часто вскрывается именно в наиболее гениальных творческих утончениях его... Отсюда же развивается та изнурительная, насильственно-напряженная взвинченность модернизма, которая порою утомляет и возмущает даже самых горячих адептов его. Весьма характерно в этом смысле сопоставление Метерлинка с Чеховым в статье г. Белого о Чехове в «Весах» (№ 8). «Еще недавно, – пишет он, – углубленным наблюдателям открылись бездны неуяснимых переживаний. Но когда окружающая жизнь не откликнулась на *слова глубины,* наблюдатели отвернулись от окружающего, близкого; они облекли новые переживания в образы дальнего, причудливого. То здесь, то там разрывались ракеты странных грез; разрывали тишину обыденного тревожные фанфары. Так появились драмы Метерлинка, еще недавно казавшиеся неожиданными. Казалось, были вскрыты огромные пласты никем не затронутых прозрений, к которым не просочиться *реальной* жизни. Мы видели порыв, быстроту, натиск и показалось, что искусство переплеснулось за жизнь, и остановилось. Так стоит экспресс, по неизвестной причине задержанный на станции, словно торжествующий над жизнью – медленно ползущим товарным поездом. Но первоначальное расстояние, увеличившееся между поездами, опять уменьшается. Минута, и медленно ползущие товарные вагоны опередили экспресс; пассажиры экспресса, еще недавно смеявшиеся над медлительной размеренностью жизни, сами остались за барьером, а жизнь просочилась туда, где, казалось, не могло быть никакой жизни. Чехов не покидал обыденного. Пристальный взор его ни на минуту не отрывался от мелочей. Он любил эти мелочи и сумел подсмотреть здесь больше, нежели Метерлинк. Эта ракета, вставшая над жизнью и опять упавшая в нее. Если творчество Чехова порой и могло нам казаться товарным поездом, и мы спешили за экспрессом, *в настоящую минуту следует признаться в том, что многие из нас остались далеко позади со своими “экспрессами”*, а товарный поезд, перегнав, врезался жизнью в неизмеримые дали душевных пространств. Так успел нам прискучить досадный манерный модернизм, в котором так быстро и ловко свили себе гнездо и пошлая поза, и наивно-старческое открывание Америк там, где уже нет никакой Америки! Действительно, пафос перед развернутой бездной вечности успел породить целые фаланги “ходульных дел мастеров”! С какой жадностью обращаешься порой к освежающим целомудренным истокам обыденности: там еще чисты струи вечной жизни! Как научаешься ценить в таланте Чехова эту любовь к мелочам, в которых, казалось, нечему сквозить, в которых, однако, сквозит столько» Вот хорошее слово искренности, дающее *почувствовать одну из внутренних язв модернизма*. Это, впрочем, относится более к формальной стороне нового искусства... Отъединение его по существу гораздо сложнее.



Отъединенное «*я*», не «*я* – личность», а «я – мгновенье», «я – минутное хочу» – порывает, или, будучи последователь-

но, *должно* порывать не только с людьми, но и с Богом. Мораль и религию, императивы нравственного долга и совести, оно сбрасывает с себя как ненужные цепи, как отжившие сухие ветви, преграждающие ей пути к необъятному простору капризной смены индивидуальных настроений. Оно, свободное, на воле вольной своих самовластных хотений, не хочет никаких связей.

В той или иной степени, в тех или иных вариантах, настроение это проникает собой почти все декадентство. Это хорошо понял один из одиноко стоящих критиков, на долю которого, как и на долю русского декадентского движения, выпало сверх всякой меры огульного осуждения и грубого осмеяния. Я говорю о Волынском.

«Декадентство, – пишет г. Волынский в статье «Современная русская беллетристика», – есть упадок или, вернее сказать, сознательное отпадение от чего-то такого, что прежде считалось незыблемым. Спрашивается, от чего именно? *Это есть отпадение от прежних святынь, от прежнего Бога, от нравственности, – отпадение в то, что противоположно Богу, в эстетику, в злую, демонически-обаятельную красоту*. Если человек начинает отпадать от своего внутреннего божеского начала, ему остается идти *все дальше и дальше, по пути своего личного начала*. На этом пути, у которого тоже нет конца, он все больше прослеживает свою личность – как во всех ее еще не развернувшихся побегах, так и во всех ее корнях, некогда живых, но уже мертвеющих – в тех крайних личных инстинктах, которые были созданы в духовном и социальном процессе истории. Итак, главная черта декадентства – *это стремление к чистой эстетике, отпавшей или, вернее сказать, оторванной от всякого иного высшего контроля*»[1]. Отпавши от Бога и нравственности в автономную эстетику уединенных, обожествляющих себя индивидуальных мгновений, декадентство, отступая от Бога, порывая с людьми, преступая нравственный закон, индивидуальное «*я*» мгновения,

[1] А. А. Волынский. «Книга великого гнева», стр. 184.



в дерзновенной прелести своего отъединения хочет обожествить себя. «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть, а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, когда ты вкусишь от него, смертью умрешь». Но не преодолел человек власти соблазна, загадочно скрытая глубина запретной тайны увлекла его и овладела им. «В день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло». «Приятно и вожделенно для глаз» показалось это, «потому что дает знание», человек отдался власти соблазна, и повторилась история отпадения от Бога. Как ангел, возжелавший стать Богом, отпал от Него и тем дал начало демонизму обожествившей себя красоты и силы гордого индивидуализма, так и человек, возжелавший стать богом, положил начало греху расхождения с Богом. Сюда восходит история всякого отъединения, ему приобщилось и «новое искусство» в своих религиозно-философских предпосылках.

«Только цельность хороша, – пишет г. Бальмонт в цитируемой уже здесь статье «Чувство личности в поэзии», – только душа, которая так ярко чувствует, что может воскликнуть: для меня нет ни вчера, ни завтра. В лучшем произведении замечательнейшего из польских писателей Зигмунта Красинского – *Небожественная комедия* – есть слова, которые должны были бы стать мировым лозунгом: «человеком быть не стоит – ангелом не стоит. Первый из архангелов через несколько столетий, как мы через несколько лет нашей жизни, почувствовал скуку в своем сердце и возжаждал могущественнейших сил. Нужно быть Богом или ничем». Все половинное ненавистно. Все, что нецельно, тем самым присуждено к ничтожной жизни и жалкой смерти. Тогда как цельность стремления, даже в том случае, если оно встретилось с препятствиями непреодолимыми, неизбежно приводит к возникновению красоты, к созданию иного мира в мире. Первый и самый красивый из ангелов, чьим именем названа утренняя звезда, не стал Богом. Он желал невозможного. Он не знал, что желал невозможного, но, пожелав его, он этим

самым создал красоту трагического, безумную музыку мировых диссонансов, бессмертное зрелище диких сонмов, которые кружатся, носимые вихрями, как осенние листья, он создал обрывы, провалы и пропасти, где журчат ручьи и живет эхо, создал змеиные отливы, волшебные горы чудовищного, очарование женщин. Люцифер вызвал к жизни мир такой глубокий и причудливый, что верховные духи, забыв красоту вершины, наклоняются и смотрят в это бездонное мировое зеркало. И верховные духи с изумлением видят, что все, что есть вверху, есть и внизу, что в опрокинутой бездне есть небо и звезды, и что-то еще, красота боли, которая светит особым светом и не боится ничего во имя своего «я так хочу» (41). Здесь красиво выражена и резко оттенена сущность декадентского отъединения.

В глубинах своего языческого культа человеко-бога, точнее сверхчеловека, еще точнее – бога индивидуального мгновения, – декадентское движение есть движение, по существу, *антихристианское*, и даже там, где оно в высших своих проявлениях поднимается над миром эстетического самолюбования своей отъединенной сущностью в сферу «сокровенного ощущения живой связи нашей с миром иным», в сферу мистических чувствований, оно отдается чаще всего неопределенному, мутно расплывающемуся *молению тайне*. Все потустороннее, нездешнее, ноуменальное, всякое прозрение «миров иных» страстно воодушевляет сторонников «нового искусства», перешедших уже фазис увлечения, уединенных эстетизмом и возжаждавших религии, хотя *какой-нибудь*, какой – часто им все равно... На этой почве создается какой-то, часто грубый, фетишизм тайны, поклонение ноуменальным кумирам, кощунственное обоготворение всякой тайны, всякой бездны, всякой темной глуби. Подобно натуралистическому пантеизму, который боготворит всю природу, всякую жизнь, молится всему в природе, всякому проявлению жизни, этот мистический пантеизм *боготворит* всякое дыхание тайны, все мистическое, *молится* всякой скрытой, неведомой сущности. Сюда тяготеют очень многие видные



творцы «нового искусства», стоящие на грани одинокого эстетизма и углубленного мистицизма, ту же позицию занимают и многие теоретики его... Эта же точка зрения чувствуется и у некоторых критиков «Весов». Таким расплывчато-восторженным молением Тайне проникнута характерная статья г. Чулкова в № 3 «Весов» – «Светлеют дали». «Мы не смеем пребывать лицом к лицу с сущностью, – пишет здесь г. Чулков. – Мы приближаемся к ней лишь на мгновение... И вот художники благоговейно облекают Тайну полупрозрачным покровом, *а мы, распростертые на земле перед алтарем Неведомого, молимся Тайне в сладком волнении*»[1].

Как ни велико упоение уединенного существования, как ни обольстительна гордыня объединения в самовластной красоте и силе мгновений, но *вне общения* тяжело жить, вне соприкосновения с вселенской правдой – нет настоящей правды, и вот что-то влечет, в конце концов, и адептов «нового искусства» к слиянию с чем-то беспредельным, к воссоединению со всем. «Не добро человеку одному быть», страшно и странно, – и вот разобщенный с миром и Богом декадент хватается теперь за неопределенный культ тайны, ищет общения со сферой миров иных, с началом мистическим в молениях тайне.

Из смертной рвется он груди
И с беспредельным хочет слиться...

Одинокое эстетическое самолюбование, – эта душевная клетка не удовлетворяет больше. Теория гордого эстетизма перерождается в «новом искусстве» в теорию мистицизма. «Мы, – пишет г. Брюсов в характерной статье «Ключи тайн», – не замкнуты безнадежно в “голубой тюрьме” – пользуясь образом Фета. Из нее есть выходы на волю, есть просветы. Эти просветы – те мгновения экстаза сверхчувственной интуиции, которые дают иные постижения миров, явления, глубже проникающие за их внешнюю кору, в их сердцевину.

[1] «Весы», 1904. № 3, стр. 13.

Истинная задача искусства и состоит в том, чтобы запечатлеть эти мгновения прозрения, вдохновения. Искусство начинается в тот миг, когда художник пытается уяснить самому себе свои темные, тайные чувствования. Где нет этого уяснения, нет художественного творчества: *где нет этой тайности в чувстве – нет искусства*. Для кого все в мире просто, понятно, постижимо, тот не может быть художником. Искусство только там, где дерзновение за грань, где порывание за пределы познаваемого, в жажде зачерпнуть хоть каплю "стихии чуждой, запредельной"»[1].

Здесь уже в декадентском движении образуется прорубь в мир религиозных исканий, но прорубь эта пока еще зловеще темная, пока это только страшная черная бездна испуганного моления тайне. Это только еще религиозное идолопоклонство, не знающее истинного Бога и молящееся всякой тайности, фетишизм таинственного. На смену эстетических самолюбований и любований идет здесь любовное упоение грозными отблесками мистических сияний, любование тайностью.

Тот же г. Волынский, который, по нашему мнению, очень верно с идеалистической точки зрения определил сущность декаданса, хорошо понял и внутреннее бессилие этого движения, вынуждающего его или преодолеть себя, или задохнуться в мучительной агонии демонизма. «Декаденты, – писал г. Волынский, – как в России, так и на Западе, стали изменять своему декадентству и *переходить в идеалистические течения*. В России такая быстрая эволюция декадентства есть создание чисто культурное и занесено в болотистую Россию западно-европейскими ветрами. Теперь оно явно разлагается, и, когда оно окончательно переродится в новую форму творчества, можно надеяться, что из всего этого движения выйдут какие-нибудь новые литературные силы. Это будет эпоха Достоевского, это будут люди одного с ним безумия. Толстовская традиция вся исчерпана в русской литературе и высокий талант Чехова является последним словом

[1] «Весы», № 1, стр. 20.



в этом направлении. Полоса же Достоевского только еще начинается. Художественная мысль прошла через сознание человеческой раздвоенности, почерпнула в этом сознании трагический взгляд на человека и некоторую новозаветную надежду на иные, высшие формы жизни, новые формы искусства и новую цельную красоту»[1]. Нельзя согласиться с г. Волынским в некоторых частностях в расценке значения Чехова в русской литературе, в оценке толстовской традиции, но в общем нужно признать дальнозоркость его провидения. Это писано несколько лет тому назад (в 1901 году), когда русское декадентское движение почти по единогласному приговору критики не обещало ничего путного, подвергаясь страшному осуждению и беспощадному остракизму. Это движение в русской литературе извне ругательски обзывалось декадентским, а изнутри само принимало это ругательство как девиз, впадая порою в крайних и крикливых своих проявлениях в манерное ломание и карикатуру, задорно порывая со всем прошлым литературы и кощунственно посягая на ее святыни; «ходульный манекенный модернизм», который почувствовал только теперь г. Белый, здесь всегда был в большой силе. В настоящее время явствует, что эволюция «декадентства» идет именно в направлении, указанном Волынским. Одна часть адептов этого движения теперь уже прямо вступила на путь религиозных исканий, с явно выраженной христианской окраской. Весьма характерно – меткое, вскользь брошенное слово о декадентской поэзии одного из вчерашних ее, еще не остывших, адептов. В предисловии к сборнику своих изящных стихов, по мнению самого автора, ненужных, будто бы, г-жа Гиппиус, между прочим, пишет: «я думаю, явись теперь в наше трудное, острое время, стихотворец, по существу подобный нам, но гениальный, – и он очутился бы один на своей узкой вершине; только зубец его скалы был бы выше, – ближе к небу, – и еще менее внятным казалось бы его молитвенное пение. Пока мы не найдем од-

[1] А. А. Волынский. «Книга великого гнева», стр. 193.

ного Бога, или хоть не поймем, что стремимся все к Нему, Единому, – до тех пор наши молитвы, наши стихи, живые для каждого из нас, – будут непонятны и ненужны ни для кого»[1]. Другая ветвь декадентского движения держится все еще на почве эстетизма в изданиях ежегодных альманахов «Северные Цветы» и в журнале «Весы». Но в «Весах», как мы указывали уже здесь, замечается – и у некоторых сотрудников этого журнала – даже очень, – стремление от одинокого моления богам мгновенных прихотей индивидуальной воли в сторону молитвословия тайности, в сферу религиозных исканий, хотя еще и очень далеких от христианства. Это только еще первые завязи религиозного роста, только ранние, неясные дуновения чего-то нового, только симптомы усталости, безжизненности старого. Характерно, что, например, г. Андрей Белый, из сотрудников «Весов», впрочем, далее всего отошедший от первичности фазиса «декаданса», принимает наименование «декадента», но уже в ином смысле, совершенно обратном нашему определению его. «Мы, – говорит он – «декаденты», потому что отделились от цивилизации без Бога, без откровения»[2].

«Все меньше и меньше представителей эстетизма, – пишет он в другой статье, – среди поэтов все чаще наблюдается передвижение в область религиозно-философскую»[3]. И собственные философские статьи г. Белого в «Весах» и «Мире искусства»[4], несмотря на смутность и невнятность их, на экстравагантность их выражений, все же говорят именно об этом передвижении. Здесь даже чувствуется своеобразно выраженное тяготение к Вл. Соловьеву. Некоторое преодоление чистого эстетизма г. Белый видит уже в поэзии г. Бальмонта. «Бальмонт последний русский великан чистой поэзии, представитель эстетизма, переплеснувшегося в теософию. Теософский налет этой поэзии, сохранившей еще девственность, и есть признак *ее осени*».

[1] <Зинаида> Гиппиус. Собрание стихов. Москва, 1904 г.
[2] «Весы», № 2, стр. 13.
[3] «Весы», № 3, стр. 10.
[4] «Символизм как миросозерцание». «Мир Искусств».



В этом прикосновении чистого эстетизма, обожающего индивидуальную самость своих одиноких переживаний, к религиозным веяниям, обнажается больной нерв его отъединения, возгорается жажда к приобщению к духу вселенскому, к правде его. Хочется правды для каждого из всех. Из глубины отъединенности хочется вернуться в слияния общности, одиночество снова *мучит*. «Поэт хочет быть одиноким и отъединенным, – пишет г. Вяч. Иванов в статье «Поэт и чернь», – но его внутренняя свобода есть внутренняя необходимость возврата и приобщения к родной стихии. Он изображает новое – и обретает древнее. Все дальше влекут его марева неизведанных кругозоров; но, совершив круг, он уже приближается к родным местам». «Истинный символизм, – пишет он далее, – должен примирить поэта и чернь в большом *всенародном* искусстве. *Минует срок отъединения*». Это последнее и буди, и буди. Декадентство усложнилось, обособилось, уединилось, оно создало мир своих собственных настроений и вдохновений, часто только ему и понятных, оно самый язык прихотливо изогнуло, взвинтило, уединило, оно думает и пишет в *своих* словах. Не всегда легко распутать прихоть этих своеобразий: взвинченный язык их статей по самой природе своей не всегда переводим на общепонятный, у них больше, чем где-либо в литературе, *своя уединенная терминология*. Но в капризном своеобразии их речи все же заметно проступает тенденция выйти на вольный свет, тенденция самоопределения, преодоления своей отъединенности, открываются религиозные просветы... *Итак, величайший грех декадентского движения – грех отъединения, кощунственного обожения каждого мгновения индивидуального «я»*. Грех этот может быть осознан и понят только на религиозной почве. Обычно же наше русское декадентское движение встречало резкую критику с общественной точки зрения, оно обвинялось в общественном индифферентизме или прямо принималось за явление реакционное. Поскольку это понималось

в том смысле, что сторонники «нового искусства» являются сознательными сторонниками реакции в социально-политической сфере, это, несомненно, – вздорный, дикий предрассудок. Сторонники «нового искусства», правда, почти не высказывают в печати свое социальное credo, как не высказывают его обычно и люди академической науки, – это, однако, не дает еще повода *всех* ученых специалистов завинить в сознательном реакционерстве. Увлечение «новым искусством» фактически может сочетаться и в действительности сочетается со всевозможными, часто самыми крайними общественно-политическими стремлениями. Чаще же декадентское движение считается реакционным не в смысле сознательного служения идолам реакции, а в смысле косвенного учета сил. Под влиянием сложного преломления общественных отношений неопределенность общественной физиономии этого литературного движения и определенность тяготения к нему буржуазных классов, независимо от его сознания и воли, ставит его спиной к социальному прогрессу, заставляя, хочешь не хочешь, служить его врагам.

С нашей же точки зрения шаткость общественной политической позиции русского декадентского движения вытекает из самой сущности его философского отъединения от вселенской правды, кощунственного обожения одинокой самости мгновений, из того демонически дерзновенного отпадения от религии и нравственности, от Бога и целостности человеческой личности, которое смутно чувствовали и теперь все сильнее чувствуют сами сторонники и глашатаи декаденства. Поэты декаданса могут изменить мотив своих песен, одинокие переживания их могут наполниться иным, прямо противоположным содержанием. Вместо сферы эстетического самолюбования и углубления в бездны различных инфернальных изломов и расщелин, они могут вдруг начать упиваться общественными, гражданскими мотивами. Возможность этого логически не устранена и в действительности многие из поэтов «нового искусства» как бы и в самом деле не прочь пойти и в эту сторону, – походить, пожить еще



и в мире этих новых для них освещений. Критик «Русских Ведомостей», признавая талант г. Брюсова, возлагает на него некоторую надежду именно в смысле вдохновения общественными мотивами, которые критик справедливо расслышал в некоторых стихотворениях г. Брюсова. В этом же смысле критик другой газеты приветствовал недавно поэзию г. Бальмонта. И действительно, Бальмонт рядом с проникновением вглубь индивидуальной самости Оскара Уайльда с упоением отдается истолкованию творческих вдохновений Некрасова, и затем возьмется или за Фета, или за Пшибышевского, и вдохновенно почувствует гармоническую живопись первого и сумрачную мрачность болящих диссонансом второго. Здесь *все случайно, все позволено* и *ничто не обязывает*... Декадентская поэзия может вдруг заполниться волной социальных вдохновений, можно еще услышать здесь гражданские мотивы, но все это будет вытекать из того же греха отъединения, как и экстазы демонизма или эстетизма. Все это одинаково оторвано от живых могучих корней, от вечных глубин абсолютной вселенской правды. Только на религиозной почве христианства можно живо ощутить и со всей силой и правдой почувствовать боль и ложь декадентского обособления, бессилье его в сфере общественно-политических стремлений, в сфере социального творчества. Социальное служение есть только приложение к социальной действительности религиозных и моральных основ миросозерцания... Но в этом освещении изъяны общественно-политической позиции русского декадентского движения в некоторых точках сближаются с социальной позицией того «прогрессивного» позитивизма, который на аморализме основывает свои моральные, общественные стремления, на отрицании Бога и моральной автономности человеческой личности строит проект грандиозных сооружений процесса культуры и величавой постройки грядущего социального царства. Мы намеренно говорили здесь только о сознательном самоопределении русского декадентского движения, а не о его непосредственном художественном творчестве. В противном случае пришлось бы написать

целую книгу. Но то, что отмечено нами в идеологии сторонников русского декаденства, то можно было бы также вскрыть и в их творчестве, творчестве, относительно говоря, сильном и в настоящее время богатом талантами.

И философия, и искусство, и религия, и мораль, и политика, все в декаденстве вытекает из его обособленности, здесь его первородный грех, отсюда, – как следствие этого греха, – его самоубийство.

«Вы спрашиваете, когда сие сбудется, – говорит о царстве небесном «таинственный посетитель», о котором рассказывает старец Зосима у Достоевского. – Сбудется, но сначала должен заключаться период человеческого *уединения*"[1]. – "Какое это уединение?" – спрашиваю его. – "А такое, какое теперь везде царствует, а особенно в нашем веке, *но не заключился еще век и не пришел еще срок ему*. Ибо всякий-то теперь стремится отрешить свое лицо наиболее, хочет испытать в себе самом полноту жизни, и между тем выходит из всех его усилий вместо полноты жизни лишь полное самоубийство, ибо вместо полноты определения существа своего впадают в совершенное уединение. Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдаляется, прячется, и что имеет прячет, и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает... Повсеместно ныне ум человеческий начинает насмешливо не понимать, что истинное обеспечение лица состоит не в личном уединенном его усилии, а людской общей целостности. Но непременно будет так, что придет срок и сему страшному уединению, и поймут все разом, как неестественно отделились один от другого. Таково уже будет веяние времени и удивятся тому, что так долго сидели во тьме, а света не видели. Тогда и явится знамение Сына Человеческого на небеси... Но до тех пор надо всячески знамя беречь и нетнет, а хоть единично должен человек вдруг пример показать и вывести душу из единения на подвиг братолюбивого общения, хотя бы даже и в чине юродивого. Это чтобы не умерла великая мысль"...»

[1] Курсив подлинника.



Так говорит «таинственный посетитель» Зосиме Достоевского, и правда его слов идет из глубины глубин религиозно-христианских проникновений Достоевского, и предостерегает эта правда от греха гордыни, от одинокой красоты самообожествления. Почувствует его и само декадентское движение, чувствует уже и *теперь* во многих своих представителях. И удивительно только, скажем словами того же Зосимы Достоевского, «сколь самые простые мысли, воочию ясные, трудно появляются в уме нашем...»

# Мистический пантеизм В. В. Розанова

*Предисловие*

Странное, не первый взгляд непонятное, да и вообще нелегко объяснимое явление замечается в истории русской мысли. В России, этой стране могучего духовного размаха, среди необъятной шири, проникновенной глуби ее душевных переживаний, при огромном умственном росте ее за последние два столетия, – почти совсем не видно мыслителей, которые бы выделились и весь мир удивили громадностью какой-нибудь *стройной, законченной*, гармонически вырисованной системы. Россия живет напряженной, страстно волнующейся, вечно трепетной, углубленной и живой духовной жизнью; неугомонная, неустанная, вечнотревожная, вечно беспокойная работа идет здесь, сильно бьется духовный пульс русской мысли, но в результате мы не видим грандиозных философских сооружений, громадных, удивительных построек с правильной архитектурой, высоких царственных дворцов и роскошных каменных палат философских систем, не видим первоклассных философов, всеми признанных мыслителей. В отношении самых крупных выразителей русской духовной жизни, наших колоссов, – европейцы, да и представители нашей академической философии, всегда готовы спросить: да разве это философы!? И этот вопрос-упрек, сокрытые в нем сомнения и недоверие давно



уже тяготеют над судьбами русской философии. И в тех немногих попытках заняться судьбами русской философии, которые встречаются в нашей литературе, постоянно проступают с большей или меньшей определенностью нотки этого вопроса-упрека, всегда чувствуется конфузливая несмелость, робость перед громадной тенью стыдящей нас европейской философии, стремления прицепиться к ней какими-нибудь более крепкими нитями; говорят о философских кружках идеалистов 30-х и 40-х годов, о философских исканиях славянофилов, поминают Сковороду или выискивают более заметных русских представителей современной академической философии; самым надежным оплотом в конце концов оказывается Влад. Соловьев, этот несомненно оригинальный русский философ, огромный и еще растущий теперь, в потомстве, первый *настоящий* русский философ и, быть может, в известном смысле единственно настоящий.

Правда, мощь русского мышления сказалась в нашей классической художественной литературе, которая отразила в себе глубь русской духовной жизни. Здесь-то именно и скрывается на наш взгляд настоящая русская философия, художественная философия в цвету и в красках, сочная, благоухающая, ароматичная...

Небогатая оригинальными философскими системами русская литература тем не менее очень богата философией, своеобразной, яркой и сочной. Русская художественная литература – вот истинная русская философия, самобытная блестящая *философия* в красках слова, сияющая радугой мыслей, облеченная в плоть и кровь живых образов художественного творчества. Всегда отзывчивая к настоящему, предходящему, временному, русская художественная литература в то же время всегда была сильна мыслью о вечном, непреходящем; почти всегда в глубине ее шла неустанная работа над самыми важными, неумирающими и значительными проблемами человеческого духа; с проклятыми вопросами она почти никогда не расставалась. И какой роскошью линий и красок, какой дивной прелестью образов и картин развертыва-

лась эта работа в художественно-философских бессистемных системах русских писателей, в их, казалось бы, таких далеких от философии, повестях, романах и стихотворениях. За последнее время многие стали понимать, что истинную русскую философию следует искать больше всего именно здесь. Пушкин и Лермонтов, Гоголь и Салтыков, Тургенев и Гончаров, Толстой и Достоевский, Успенский, Короленко, Чехов – все это подлинная наша философия, философия в красках и образах живого, дышащего слова.

Богатства философии, сокровища оригинального мышления не исчерпываются у нас пока еще очень небогатой, чаще всего зависимой и малокровной академической философией, не исчерпываются они и художественной философией изящной литературы. Значительные философские дарования ушли в публицистику, которая в силу исторических особенностей русской жизни заняла у нас совершенно своеобразное положение. В публицистике нашей сложным клубком сплелись интересы и вопросы художественные, философские, научные, моральные, религиозные; из-за них-то собственно общественная жизнь только просвечивала, отражаясь и преломляясь в самых прихотливых, запутанных переплетениях всевозможных элементов. Это сложное своеобразие в укладе русской жизни, эта недифференцированность русской мысли и слитность духовных интересов русских людей в общей причудливой спайке публицистики сильно способствовали тому, что значительные русские философские силы растворились и, в глазах академической истории философии, затерялись в пестрой паутине текущей общественности, в сутолоке журналистики. Такими философами в публицистике, людьми огромной умственной силы, писателями, имеющими свою философскую индивидуальность, но не создавшими своей философской системы, были очень многие русские писатели.

Таким же философом без системы, запрятавшим свою философию под пеплом публицистики, – и на этот раз публицистики совсем уже *иной* общественной ценности, таким мыслителем, разрывающим свое мышление по клочкам газетных фельетонов и журнальных статеек, является и В. В. Розанов. Достойная оценка его философских исканий представляется несравненно более затруднительной, чем кого бы то ни было из философов русской публицистики, его писания, быть может, долго не привлекут к себе непредубежденно-искреннего, внимательного отношения уже не только потому, что он далек от академических философских сфер, а, главным образом, еще и потому, что он далек от политической академии, от общественных настроений передовой русской интеллигенции; он недоступен внимательному изучению не только потому, что он философ-фельетонист, но и потому, что он философ-фельетонист по большей части реакционных изданий.



В сущности, как мы дальше постараемся показать, общественно-политические воззрения реакционной печати все более и более становятся чуждыми Розанову в его все углубляющихся исканиях. Недаром со злобным шипением обрушиваются на него и озлобленно травят голоса из той же самой реакционной печати, которая не так еще давно принимала его к себе, а теперь почувствовала, что с врагом имеет дело, поняла, наконец, что в сердцевине Розановского миросозерцания кроется нечто живое, опасное и грозное для ее мертвящих поползновений, для ее смердящего дыхания. И поняв это, поняв, что ей хитро и тонко отказали в сообщничестве, которое и раньше было чисто внешним, она начинает ругаться, выкрикивая бессмысленную брань[1]. Но тут за Розанова нельзя не порадоваться, он мог бы сказать ей,

[1] «О каком нравственном совершенствовании можно говорить, – писал, напр., в нынешнем году в «Русском Вестнике» г. Стародум, – если въяв к общему соблазну, такие очумевшие эротоманы, как г. Розанов, отправляют публично функции своих болезненных пороков и сладострастно хихикают, когда ухитрятся сказать намеками о самом тайном. Статья г. Розанова рисует его, как духовного проходимца и отщепенца от веры Христовой. Она есть оскорбление общественной нравственности, пощечина здравому смыслу, скверное и постыдное

как сказал Кириллов в «Бесах» Достоевского перед самоубийством своим Петру Степановичу Верховенскому: «Наконец-то ты понял! – вскричал он восторженно. – Стало быть, можно же понять; если даже такой, как ты, понял»!

Это стало выясняться теперь, когда о Розанова спотыкаются часто даже в самом «Новом Времени»...

Но и раньше, как это теперь становится все очевиднее, сближение Розанова с реакционной печатью в общественно-политическом моменте было чем-то внешним по отношению к основным началам его увлечений, как бы на живую нитку пристегнутым к ним, скорее навязанным случайными условиями литературной деятельности, чем соединенным каким-нибудь внутренним кровным родством с самим духом его идейных тяготений. Правда, от этого не легче, во многих отношениях даже тяжелее. Если философское ядро исканий Розанова высвобождается таким образом от всяких внутренних, интимных связей с духом тех реакционных изданий, в которых успел побывать Розанов, то это лишь сгущает ту мрачную тень, которая лежит на Розанове, как писателе; эта тень падает на произведения Розанова от тех изданий, в которых они печатались. Она затемняет собой истинную живую сущность его писаний. Участие Розанова в реакционных изданиях представляется нам очень сложным, как бы двояко вогнутым лукавством: – с одной стороны – лукавством за одно с этими изданиями перед читателем, с другой – одиноко, в собственной совести, перед самим собой, перед природой своей. Впрочем, лукавство Розанова, как увидим далее, не оставляющее его и в самых интимных углублениях религиозно-философских исканий, гораздо сложнее и утонченнее, оно сложно и тонко, часто до неуловимости и во всяком случае до непередаваемости, особенно с документами в руках.

Но как бы то ни было, этот сложный и тонкий в лукавстве своем, теоретическом и практическом, писатель, успевший побывать во всех алчных и грязных местах литературы, писавший и в «Московских Ведомостях», и в «Русском Обозрении», постоянно участвующий и теперь в «Новом Времени», написавший здесь когда-то злобой шипящую статью о «Ходынке» и очень способный на самые ядовитые, злобные и неожиданные политические уколы и укусы, получивший от покойного Вл. Соловьева пронзительную кличку Иудушка Головлев[1], этот своеобразный писатель, при всем своем испещренном всяческими записями формуляре, – несомненно, займет видное место в истории русской литературы и русской мысли, и на этом видном месте он откроется не только с темных, отрицательных своих сторон, но и с положительных – в глубоком проникновении своих религиозно-философских исканий, своих пытливых вопрошаний и заглядываний.

богохульство, высшая мера низменнейшего и грязнейшего разврата, по крайней мере умственного, а может быть, и материального».



Мы подчеркнули, может быть, слишком подчеркнули теневую сторону внешности публицистики Розанова, но, в сущности, в отношении писателя такого углубленного искания, такого гениально смелого размаха мысли, как Розанов, эта квалификация от партий более чем где-нибудь недостаточна, мало справедлива и как-то очень уж грубоповерхностна. К Розанову, как и, например, к Ницше, нужно подходить совсем иным подхождением, не пугаясь внешнего обличья, следует смелее, минуя его, заглядывать в самое нутро писаний, бездонно глубокое и грозное.

Д. С. Мережковский в своей книге «Жизнь и творчество Л. Толстого и Достоевского» называет В. В. Розанова «русским Ницше». «Я знаю, – оговаривается Мережковский, – что такое сопоставление многих удивит; но когда этот мыслитель, при всех своих слабостях, в иных прозрениях столь же гениальный, как Ницше, и, может быть, даже более, чем Ницше, самородный, первозданный в своей антихристианской сущности, будет понят, то он окажется явле-

[1] «Порфирий Головлев о свободе и вере». Собр. соч. В. С. Соловьева, т. V.

нием, едва ли не более грозным, требующим большего внимания со стороны церкви, чем Л. Толстой, несмотря на всю теперешнюю разницу в общественном влиянии обоих писателей»[1]. Чем дальше будет раскрываться Розанов в глубинах своего антихристианства, внимательным изучением почувствовавших его силу, тем более удивление перед смелостью сопоставления Мережковского будет сменяться удивлением перед Розановым...

Розанов – несомненно, громадный оригинальный ум, ум пытающий, будоражащий, беспокойный, ум, ищущий глубин и начал, изумительно чуткий, *чувствующий ум*. Сочетание этого ума с сильным чувством, художественным, сочным, облеченным в плоть и кровь ярких красок жизни, тонкое чутье жизни, роскошь и окраска психологического оперения делают его писания такими действенными, полнокровными, его вопрошания такими пронзительно-острыми, его критику такой опрокидывающей, обличения такими ядовитыми, саднящими, шепот – таким страшным. *У Розанова чувствующий ум и умное чувство, он художник в своем мудровании, мудрец в своем чувствовании*. Розанов реалист, сильно ощутивший жизнь, опьяненный этим своим ощущением жизни, своей любовью к земле, к роскоши ее звуков, запахов, красок, форм, линий, теней и оттенков; он любит реальность на ее блистающей радугой жизни, световой, солнечной поверхности, но в нем еще сильнее развито, утончено и обострено чувство глубинной действительности, которая непосредственно, нутром, осязается им... В Розанове сильно мистическое чутье, чутье ноуменального, потусветного, оно живо, почти осязательно, испытывает кровное «касание мирам иным». Мощное ощущение реального влечет его в глубь действительности, в непроницаемую темь, к сокровенным извилинам, таинственным изломам, загадочно-скрытым изгибам в сочленениях жизни, в расслоениях природы. Розанов ищет здесь разгадку тайны жизни, стремится раскрыть сокровенный смысл ее; сделать это он пытается не столько рационалистическим путем разумного познания и опытного исследования, а больше всего и прежде всего интуитивным угадыванием. Он старается нащупать основной пульс жизни, взволнованно, напряженно вслушиваясь в его мощное биение где-то там, в темных сокровенных глубинах реального. Чутко насторожившись и затаив дыхание, с замиранием сильно бьющегося сердца, он шепчет страшным, прерывающимся от волнения шепотом свои странные вопрошания, тяжелые недоумения и жуткие, щекочущие догадки.

[1] Д. С. Мережковский. «Жизнь и творчество Л. Толстого, Достоевского», т. II, стр. XX.



Он дрожит нервной дрожью и как-бы ждет, что вот-вот обнаружится, явится самое-то важное, самое-то нутряное, сокровенное, вот-вот откроется, наконец, самый таинственный клад... По основному характеру своих религиозно-философских исканий, по душевному складу своих писаний, Розанов прежде всего кладоискатель, *мыслитель-кладоискатель*. Глубокая уверенность в существование клада крепко засела в его сильном, повышенном, углубленном чувстве жизни; напав на свою тему, он знает теперь и место, где лежит этот клад, и с тех пор, неотступно возвращаясь все на то же заколдованное место своей тайны, копает и копает его, снова и снова, все дальше и дальше опуская свой заступ, все глубже и глубже врываясь в почву, стараясь докопаться до самой сути, уйти в бездонную глубь своей темы, чтобы нам открыть свой клад.

Розанов мыслитель *однодум*, писатель одной своей собственной, глубоко своеобразной темы. «Есть люди с великими *темами*, но без слов, и есть люди с богатыми словами, но которые *родились без темы*»[1]. Розанов родился со *своей* темой, он не сразу начал с нее, но раз напав на свою тему, ощутив ее в себе, он уже не расстается с ней, развертывает ее, перевертывает, углубляет и умудряет, стараясь докопаться до кор-

[1] В. В. Розанов. «Религия и культура». «Новые эмбрионы», стр. 247. Курсивы автора.

ней, до сокровеннейших источников ее. Тема Розанова кажется многим односторонней, не слишком значительной, не требующей углубленных мудрований, а главное не очень удобной для всестороннего обсуждения, почти неприличной, но он сумел развернуть свою тему в целое миросозерцание, сделать ее неисчерпаемо многогранной, бесконечно значительной, зовущей к глубочайшим проникновениям, всемирным, всечеловеческим, изначальным волнениям «*Я бездарен, да тема-то моя талантливая*», пишет он с игривой скромностью в одном из своих афоризмов «на полях непрочитанной книги»[1]. Да, он родился с темой талантливой, вырос и развернулся всей полнотою своего мышления, своего своеобразного чувствования, своего чувственно-мудрствующего гения. Как из яйца Розанов вылупился из своей темы, развернув проблему пола, семьи вглубь своего мистического пантеизма, своего углубленного реализма. Тема Розанова несравненно, неизмеримо больше того, что раньше, до него, видели на месте этой темы, но она, эта Розановская тема, больше самой себя, больше тех мудрствований и высказываний, которые вообще возможны в человеческом мышлении и человеческой речи. Розанов сам, конечно, понимает это. «Может быть один упрек мне, – оправдывается он в тех же заметках “на полях непрочитанной книги”: – что я разболтал Божью тайну, которая должна быть сокровенною, “во мгле”. Обнажил корешок древа жизни, который действует, но невидим. Но за это уже пусть пеняют на гг. аскетов, которые вздумали отрицать Божью тайну. Да и потом я лишь указал, а не разъяснил: ибо пол так и остается неисповедим. Мы видим молнию, но не понимаем электричества»[2]. Он именно только *указывает*, но не *разъясняет*, потому что самое-то существенное здесь и не разъяснимо в свете рационального, оно – иррационально, его Розанов дает почувствовать, но не раскрывает, потому что оно таинственно,

[1] «Северные Цветы» за 1901 год.
[2] «Северные Цветы» за 1901 год.



«во мгле» скрыто, мистично в существе своем. Он все время волнуется только *около* своей темы, ходит вокруг нее, роет, подкапывается, чувствует клад, реальность его, близость его, содрогается в предчувствиях, в угадываниях, но лица своей тайны не видит, оно сокрыто. Этим определяется и общий характер, дух и самая форма его писаний, это возбужденное, прерывистое дыхание их, странные и страшные нашептывания, нервное дрожание, улыбочки, усмешечки, вздохи... Он не просто разматывает нить своих мыслей с большого и цельного клубка, а составляет, по ниточкам, уснащает узелками, петельками, рвет и обкусывает нитку, снова крутит, снова завязывает, разматывает и опять спутывает, чтобы снова разрывать, навязывать меленькими, меленькими узелками, цепкими, оригинальными. Он не идет по основной нити развития своей темы, а как-то наскоком набрасывается на нее, догоняет и подгоняет сам себя в постоянных «примечаниях» (В. Р-въ), восклицает, прозревает, предчувствует, намекает и ловит, весь в намеках, в обрывках, – весь в догадках. Все время волнуется, гримасничает, подмигивает; – весь в движении; подстерегает свою мысль, издали приближается к ней, как-то изогнувшись, притаившись, тихими, совсем неслышными движениями нацеливается, и вдруг дернет за самую таинственную ниточку, за самую чуткую пружинку, и с размаху ударит в самое чувствительное место... Весь в движении; порою как-то весь расплывается, растворяется, тает в игре слов, в условности узоров, в символике намеков и сравнений, точно весь прячется за ними, становясь невидимым, темным, неуловимым, в мимике, в ужимочках, в словечках, в интонации.

*По-своему* пишет Розанов, в высшей степени свое у него письмо, особенное что-то, дразнящее, саднящее, соленое вместе с приторно-сладким, греющим. Все неровно и нервно в нем. Рядом с действительно глубокими проникновениями, изящными сравнениями, пронизывающими, остроумными намеками – грубые удары обуха топора, грубейшие сравнения, что-нибудь насильственное, плоское, смешно-

задорное, вульгарное. Изощренный иезуитизм и детская наивность, демонизм и самое искреннейшее простодушие, исступленный фанатизм и тончайший скептицизм, жизнедышащая вера и цинизм смеющегося неверия, все это уживается рядом, бок-о-бок, постоянно переходя одно в другое, в странной психологии его писаний, сказываясь в самой форме их, в стиле.

И юродивость эта, русская и иезуитская складочка, и морщинки все, ужимки и усмешечки, наивность, переходящая в наивничанье и совершенно определенное лукавство, все это сообщает его письму замечательное своеобразие. Есть тут чуточку Достоевского, кое-что как будто напоминает Лескова, многое взято просто с улицы русской печати, и в общем все, в конце концов, свое собственное, несомненное, подлинно Розановское.

Пишет Розанов как-то путано, нагромождая вводные предложения, относя отдельные слова куда-то в сторону, совсем прочь от истинно принадлежащего им места в предложении. Иногда его период нельзя прочесть, не поперхнувшись, но прочтя его, наконец, вы чаще всего непременно улыбнетесь и не без странного удовольствия иногда и опять перечитаете. Любит он новообразования слов, словечки и выраженьица, любит их по-своему выворачивать и как бы любоваться их новыми изгибами, хотя бы это и были искривления прямых слов, но, таким образом, нарастает как бы новый слой на тех же словах, они выпячиваются и дразнят мысль, завлекая куда-то вглубь их содержания.

Речь Розанова полна своеобразных изломов и каких-то на первый взгляд уродливых вывихов, она извивается в самых неожиданных и странных вогнутостях и выгнутостях, пестрит массой скобочек, кавычечек, подчеркиваний, повторений, закруглений. Это какая-то славянская вязь, запутанная, сложная в своей прихотливой изогнутости и по-своему красивая, красивая именно в своей своеобразной уродливости, в юродивости своей. Замечательно интересный писатель!



## *Глава первая*

*Исходная точка исканий Розанова. – Мистический пантеизм, раскрытый им в процессе критики христианства, скорее как его поправка и дополнение, чем как отрицание. – Углубление реализма в мистическом чувствовании жизни. – Пантеизация христианства. – Человекобожество и «здешняя вечная жизнь». – Бесконечность жизни в вечных рождениях и «розовое бессмертие». – Отрицание христианской эсхатологии. – Антитеза жизни и смерти, святости и греха.*

> «Клейкие весенние листочки, голубое небо люблю я, вот что! Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь, первые свои молодые силы любишь. Понимаешь ли ты что-нибудь в моей ахинее, Алешка, аль нет? – засмеялся вдруг Иван.
> – Слишком понимаю, Иван: нутром и чревом хочется любить, – прекрасно ты это сказал, и рад я ужасно за то, что тебе так жить хочется, – воскликнул Алеша. – Я думаю, что все должны прежде всего на свете жизнь полюбить.
> – Жизнь полюбить прежде, чем смысл ее?
> – Непременно так, полюбить прежде логики, как ты говоришь, непременно прежде логики, и тогда только я и смысл пойму. Вот что мне давно уже мерещится. Половина твоего дела сделана, Иван, и приобретена; ты жизнь любишь. Теперь надо постараться тебе о второй твоей половине и ты спасен.
> – Уж ты и спасаешь, да я и не погибал, быть может»...
> <Ф. М.>Достоевский. «Братья Карамазовы»

Все миросозерцание В. В. Розанова, как цветок из лепестков, развертывается из таинственных розовых завитков проблемы пола, оно дышит ею, оно все живет обаянием поэзии правды этой тайны деятельного, цветущего пола; около нее все его волнения, прозрения, намеки и углубления, в тесном касании с ней образуется та сложная сеть мистически-жизненных узоров, та тонкая паутина религиозно-философских исканий, которая под толстой корой всякого наносного, с любовью загребаемого им сора, плетется, часто совсем незаметно, в про-

изведениях Розанова. «Религия почти во всей своей существующей полноте струится от пола», – писал Розанов в одной своей наиболее яркой, выпуклой и цельной статье «Семья как религия»[1]. – Страшной, пугающей *тайне смерти* он противополагает радостную, зовущую *тайну жизни*. Высшая, всевмещающаяся в себя, всеразрушающая тайна жизни для Розанова – тайна рождения, тайна плоти, плотского притяжения. Розанов со страшной, потрясающей силой ощутил жизнь, живую жизнь, рождающую, ощутил и полез в самую глубь ее, в самую темь, в сокровенное, загадочно темнеющее, бездонно-глубокое жерло ее, полез, чтобы нащупать биение пульса жизни там внутри, в глубине глубин ее, в скрытых, мистических токах, в мрачных пучинах преисподней, в изначальных премирных углах, в глубочайших подземных сочленениях, в потемках мировой бездны, мировой тайны.

Миросозерцание Розанова развертывается из углублений проблемы пола на почве критики христианства...

К христианству он подошел с верою и благоговением, с надеждой и ожиданием. В противоположность Ницше и другим критикам-отрицателям христианства, Розанов не занял здесь сразу дерзновенной позиции революционера, пришедшего разрушить старое до основания; он не казался даже смелым реформатором. Розанов сначала просто только вносит *маленькую поправку*, как бы восполняет недосмотр исторической интерпретации Христова учения. Далее, впрочем, он уже говорит о «*новой концепции христианства*», называет историческое христианство – «*неудавшимся христианством*», но только «историческое» – сущность же евангельской правды, христианство вообще все еще, по-видимому, с ним, он с именем Христовым на устах раскапывает свой клад. Он восстает, казалось бы, только против номинализма в христианстве. «Оно имело великих учителей, наставников, проповедников, всего более катехизаторов. Но оно не имело арфы и не выразилось в псалтири. *Европейское человечество приняло “благую весть” на острие рассуждений и отнесло ее в академию, а не на умиление сердца, и не понесло ее на струны*. Вот секрет “тьмы”, объявшей “свет”, бессилие света и нашего печального “fin de siecle”»[1]. «Мы поняли его (Евангелие), т.-е. XIX веков понимали, как некоторую систему мышления; *как бого-” мыслие”, а не бого-” ощущение”*. Можно сказать, вопреки тысяче слов Самого Спасителя, мы все-таки взяли Евангелие умом и в ум, а не сердцем в сердце. Об этом говорят истории семи вселенских соборов и множество поместных западных, из которых многие продолжались семь, восемь, и даже – как Тридентский собор – целых тридцать лет. Тридцать лет рассуждений! Но мы не ошибемся, если, компактно охватив христианство, заметим, что все почти две тысячи лет европейское человечество рассуждало об Евангелии, над Евангелием, по поводу Евангелия, между тем как его можно еще *почувствовать* и *исполнить*». «Замечательно, – продолжает Розанов несколькими строками далее, – замечательно, что тогда как в словах евангелистов есть несогласованности или трудно согласимые места, *в Лике Спасителя нет черт противоречивых – Оно цельно и едино*. Тут все вероисповедания сливаются, т.-е. вероисповедных *розниц* не могло бы и возникнуть... если бы мы приняли к исповеданию всего Спасителя, а не помнили только тексты и их “разночтения”. Что могла бы сказать тюбингенская школа перед Лицом Спасителя? Как бессильно рассыпался бы смех *Вольтера*! Да и вообще, кто в человечестве мог бы восстать против “поступающего” Спасителя, как “лжеименный разум” восставал и оспаривал Его “говорящего” или о Нем “говоривших” евангелистов. Вот тема для великого идеального движения XX века: *разработка в музыкальных нотах того, что разрабатывали до сих пор механизмом памяти*. Мы построили церковь исключительно в чертах *точности* и *последовательности*, почти юридической она стала и мы “усиливаемся” ее сделать “хранителем”, “консер-

[1] «В мире неясного и нерешенного». Издание второе. 1904 г.



[1] «В мире неясного и нерешенного». «Истинный “fin de siecle”», стр. 42.

ватором" канонического права, почти в том смысле, как есть "консерваторы", "хранители" музеев, археологических и других. Тьма, так явно "объявшая" христианский мир, объяла вовсе не Лик Спасителя: как это могло бы быть с Лицом Божиим? *Но она потому и объяла христианский мир, что он вовсе в себе не содержит этого Лица Божия, а лишь скудно и бледно содержит в памяти одни донесенные от Него* "Λόγοι". Таким образом, вовсе не почва христианства оскудела под человеком, но собственно "выпахались" и "не рождают" более те способности человеческие, которые непрерывно, две тысячи лет, все одни и те же, применялись к нему. "Ум" христианский, "рассуждение" христианское – исчерпано и, быть может, истощено; сердце христианское, порыв христианский, музыка души христианской не пробуждена, и она может бесконечно жить и бесконечно, кажется, может сотворить..."[1]. Так думал Розанов на заре своих исканий, в начальных точках зарождения своего критического отношения к христианству. С Христом он идет в таинственную темь зовущих его глубин жизни... «Дать почувствовать семью как ступень поднятия к Богу»[2], так определяет он свою задачу в дальнейших изысканиях, в углублениях и истончениях своего миросозерцания. «К Богу», но к какому Богу?

Даны две заповеди, обе одинаково божественны, обе в Евангелии, обе от Христа: брак и девство, плоть святая, благословенная и плоть грешная, распятая. «Есть *религия Голгофы*; но может быть и *религия Вифлеема; есть религия "пустыни", "Петрова камня", но есть и религия "животных стад", окружавших "ясли", и многодумных "волхвов с Востока*", пришедших в Вифлеем поклониться исполнению каких-то своих чаяний. Гроб есть второе житие человека, за коим начинается *поздняя бесконечность*; но и колыбель есть его первое житие, и ему также предшествует *ранняя бесконечность*. Мы подходим к фундаменту религии, и наблюдаем, что их – два: за гробом, перед рождением. Там и здесь – "тот свет". Мы их предчувствуем, предчувствовал и Гамлет:

...умереть-уснуть.
Но если сон *виденья* посетят?

Однако есть иной стих: о предвременных видениях души, о до-земных выслушанных ею "песнях", памятью коих жива и бывает утешена она на земле!

Он душу младую в объятиях нес
Для мира печали и слез.
.....
Он пел о *блаженстве безгрешных духов*
*Под кущами райских садов,*
*О Боге великом он пел...*
.....
И звук его песен в душе молодой
*Остался* без слов, но живой.
И долго на свете томилась она
Желанием...

Чаяния человечества, не только поэтов и мудрецов, но и сущих сирот в знании, равно ожидают Бога – как там, так и здесь. Свято – "уснуть", свято однако и "родиться". Христос "родился", был "младенцем", имел земную "матерь". Храм есть Голгофа, но храм – и Вифлеем; религия есть монастырь, но почему не быть религией и семье? Раскопаем, разроем ее неясную "землю"... Рахиль и Иаков, Долли и Анна; но в глубине, но дальше, за "завесою", под "крышкою" – то, над чем, сорвав покров – отошел в сторону Достоевский... Моисей и его скрижали с заповедью "чти отца и мать", впереди поставленную (ближе к Богу), чем "не убей", дальше, за Моисеем

...чуждый тени
Моет желтый Нил
Раскаленные ступени
Царственных могил.

[1] Там же, стр. 44.

[2] В предисловии ко второму изданию книги «В мире неясного и нерешенного», 1904 г.

Царство праха, царство *давнего* забвения; царство мумий и иероглифов и странных сфинксов. Эта страна, которая даже по писаниям нам современных христианских историков – была полна самого пламенного теизма и глубоко мистических содержаний; страна, которая в начале нашей эры сыграла фундаментальную роль в построении самого христианства (Ориген, Климент Александрийский). У нас в Петербурге, около Николаевского моста, есть два сфинкса, мимо которых нельзя пройти без волнения. Как неувядаемо жизненно сложение их членов!

Улыбки через четыре тысячи лет – улыбки печальным, хмурым петербуржцам: юные и веселые лица сфинксов точно хотят прыснуть смехом на недогадливого зрителя. Аллеи таких сфинксов, как известно, вели к египетским храмам – неразгаданного поклонения (и по Хрисанфу – нет удовлетворительной теории для объяснения характерного для египтян поклонения животным). *Мысль сфинкса – "ищи Бога в животном"; "ищи в жизни"; "ищи Его – как жизнедавца*". Маленькое соображение: по очертанию львиных частей сфинкс изображает Бога и есть только комментарий к одному стиху открытой Липсиусом "Книги мертвых": "я – великая кошка" (слово о себе Ра-Солнца); но Бог – как может видеть каждый петербуржец – оканчивается спереди человеком и, следовательно, полная мысль сфинкса читается: "Бого-человек". Если припомнить кое-какие записи у Геродота в Фивах и Вавилоне, мы догадаемся, что "волхвы с востока" в самом деле тысячелетия уже ожидали "воплощения" Божества и евангельского: "Слово – плоть бысть и вселися в ны". А радостная улыбка сфинксов – ее может каждый видеть – есть выражение, что не только радостно будет исполнение, пронесется "благою вестью" человечеству, – но что и теперь, при Моисее и раньше Моисея, сердца уже наполняются восторгом этого ожидания. Но здесь восторг сфинксов сливается с удивительными пятнами восторгов, какие переплетаются у нашего "седовласого" романиста с пятнами же глубокого у него неприличия... Пункт – в откровениях Достоевского.



Не без причины его мистицизм – возвышеннее, чем у Толстого, его религиозный пафос – неизмеримо страстнее. Он вовсе сам не предчувствовал, куда ведут его "Карамазовы", и умер, не окончив их, потому что не умел бы их кончить. Эмбрион всех сфинксов и того, кто принесет "огонь с небеси", заключается уже теперь в институте брака, который, как только из речитатива "Господи помилуй" переведем к красоте и неге мистической херувимской песни, мы и *получим новую религию*... мы получим *христианство же, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фазы, оно представится как бы новою религией*»[1].

Это страстный, задыхающийся, прерывистый шепот мистики пола, мистики плоти. Не спокойной поступью, не ровными шагами, но страшными, волнующимися прыжками, таинственными полувнятными намеками, гипнозом художественной символики, по клочкам и обрывкам мировой мудрости, мировой поэзии, Розанов неслышно, но с сильно бьющимся сердцем, подбирается к своему заветному складу; он наговаривает, заклинает, страстно трепещет и дрожит нервной дрожью; от громадности открывающихся перспектив – дух занимает, становится тяжело дышать, и вот он заволакивает свои прозрения, свои видения величавой тенью христианства; дымящийся, из глубин разверзшихся бездн, седой, мглистый подземный туман пугает Розанова, он еще боится обнаженной наготы того, что открылось ему, боится всепожирающего огня, так неожиданно разожженного им пожара. Розанов только чуть-чуть подымает покровы влекущей его тайны, пытливо заглядывая под них, не договаривает, не высказывает до конца всего того, что он там увидел, понял и почувствовал. Тайное заволакивается в дымках загадочного тумана, в условности утверждений. *Свое* только еще чуть грезится, чуть мерещится, прячась и дразня воображение, манит и отталкивает, чарует и пугает, снова скрываясь под чуждую

[1] «В мире неясного и не решенного». «Семья как религия», стр. 59–61.

тень старых слов и старых личин. Пока он все еще как бы в нерешительности открывает свой клад, отговариваясь; он и себя подбадривает ссылкой на то, что просто роет яму для поправки всего того же старого дома, в существе прекрасного и нерушимого. Вот только новую балку, новый столб подвести нужно, да фундамент подновить, – только и всего...! Но минутами, в забытье, в экстазе, в бреду охватывающих его волнений, в упоенной страстности своих наитий он проговаривается, здесь открывается его «свое», настоящее, нутряное, корневое. Вот хотя бы одно из примечаний к бесконечным в книгах Розанова «полемическим материалам»:

«Единственный мотив жизни в Христианстве (при заглохших крови и семени) – *лик Христов*[1]. “Спаситель, спаситель, чиста моя вера” (Кольцов) и вещее продолжение: “Но, Боже, и вере могила страшна”. Только лик Христов, и – точка. Звезда – но на фоне беспросветной темноты. Ночь без звезд и одна звезда. Звезда – это темный лик углу комнаты. Мерцание лампады. Вращаю глаза туда: “Боже, буди милостив мне грешному” – и ничего больше, ни царств, ни богатств, ни игр: все это стало по Р. Х. смешно, жалко, декадентно. Все померкло в темных лучах нового сияния. О, “Христов дух” – вовсе, вовсе новый, не бывалый, не слыханный, неожиданный на земле, прямо “новое откровение”! Еще раскрылось небо, после Ветхого, после обрезания – и новый совсем голос послышался оттуда. И вдруг не стали мне нужны царства, боги, игры. Состроган гроб. “Куда ты смотришь, старче?” – “В гроб”. – “И?..” Но нет “и” соединительного, другого: конец, пришло окончательное и оконченное. Еще ждать только “трубы” и “воскресения” и “страшного суда”. Длящаяся история Европы, перерыв, временное отложение, непослушание Христу, беспорядок и анархия в планах, стадо человеческое взбунтовалось и положило загородки, как бык, как сила, как нелепость: на самом деле между Христом и “воскресением костей” ничего нет и не предполагалось. Мы устроили прогресс, вывернувшись

[1] Курсив автора.



из-под “Суда” тем, что развернули “Христово” в “христианскую историю”, и тем не только увернулись из-под Христа, но и пошли против самой главной его мысли. Тут-то, пожалуй, “монахи” и объяснимы: “вовсе нет! никакой истории!! вы ничего не поняли!! Между Христом и Судом не лежит времени и пространства – никакого не лежит времени и пространства”. Мальчишки спрятали розги, но может быть монахи правда не ошибаются, грозя из пещер: “все равно – будут выпороты”, “через тысячи лет, через хилиазм”. *Мы немножко бредим, но это – материя, где только бредя набредаешь на истину*»[1].

Розанов своей критикой прошел насквозь историческое христианство, он прошел далее и через евангелие, через Христа Голгофы, вглубь седой старины, пошел еще дальше, минуя Грецию и Рим, на восток, к иудейству, к пантеистической языческой мистике древнего Вавилона и Египта; его духовная родина, его святыня там, «где вечно чуждый тени моет желтый Нил раскаленные ступени царственных могил», он идет вглубь веков, в неясную тьму времен, прислушиваясь к едва доносящемуся до его чуткого уха подземному гулу мировых стихий, всматриваясь в едва проницаемые мистические потемки зарождения мировой жизни из бесформенных туманностей животного начала, из таинственных, сокровенных недр вселенной. Его воспаленное воображение влекут к себе мистерии вечно рождающей, изначально животной, божественной в животной сущности своей природы. Насторожившись, он идет искать разгадки тайн в сторону вечной ночи, бездонной, глубокой и очаровательно темной, туда, откуда доносит «ветр ночной» свои «страшные песни».

Про древний хаос, про родимый.

Тайну рождающей жизни, эту величайшую тайну земли, Розанов ставит в связь с таинственным же обаянием чар ночи. Вот как он пишет о тайне зарождения, о чарующем обаянии ночи.

[1] «В мире неясного и нерешенного», стр. 164–165. Примечание.

«Избирается, почти всею природою, *ночь* для этого: время, когда каждое существо глубоко *уходит* в себя, несколько *забывает* о мире, остается *с собой наедине*. Ночь для каждого единичного существа играет роль *полога*, закрывающего все предметы от всех очей и от него самого, кроме самых ближайших. Сочетание полов есть оживленнейшая, одушевленнейшая минута: итак, минуты и часы ночи не есть спускающийся на землю *паралич* бытия, *сонливость, неподвижность*. Ночь имеет в себе душу, но другую, чем день, имеет жизнь в себе, пульс, но не тот, каким бьется день. Ночь – иное *существо*, чем день; и в ночь в нас пробуждается иное же существо, чем какое *трудится*, покупает, продает, хитрит днем. Ночь благоуханнее дня; торжественнее; тише. Цветы, очень многие (например, красивые белые цветы табака) только ночью раскрывают свои чашечки; жасмины ночью испускают сильнейший запах. Словом, вечером, к началу ночи, вся земля точно переменяет одежды: как англичанин, кончивший на бирже дела и вернувшийся домой, в семью. Конечно, возможно, что ночная психология всех тварей приспосабливается или проистекла из самого факта ночи; хотя можно думать и так, что сама ночь есть иной факт в психологии самой земли: зачем бы земле перевертываться на своей оси, а не летать вокруг солнца, обращенного к ней постоянно одной стороной, как луна обращена вечно одной стороной к земле?.. *Сон* и *бодрствование*, две души в земле, *сновидящая* и рациональная, “образом” и “подобием” обращающиеся и на всех тварей – есть не механическая, но метафизическая причина переворачиваемой земли то “на один бок”, то “на другой”. С ночью, для *сновидящей* души земли открывается *глубь* небес, глубины звездных недр, вовсе не видные, не ощущаемые, не заметные днем. Ночью внутреннее “я” нашего существа выходит наружу, и оно встречается с *внутренним* мира, которое в эти только часы открывается человеку. Полог *вокруг* меня (тьма); но *надо* мной – свет, звезды, глубина небес, более различимая, чем днем. Только ночью видно *лицо* неба, выразительность, *черты* его, – сокрытые



вовсе за время дня. Я *один* в ночи (скрытость окружающего); но этому одному говорит Бесконечное Единое Небо: “я” конечное и “Я” бесконечное смотрятся одно в другого, может быть постигаются, может быть любятся. И вот это ли время, часы поэтических грез, горячих молитв (все-*нощная*, за-*утреня*), суть вместе и часы, когда одновременно с раскрытыми чашечками цветов теплокровные животные тоже начинают сильнее благоухать; и, нерассеиваемые звуками слышания или образами видения – управляются этим почти осязательным материальным чувством. Ибо иногда кажется, что запах есть *душа* материи, как *аромат*, наверное, – *душа* цветка! Материальные души существ начинают осязать друг друга, и сливаются раньше, чем их тела слились. Кровь приводится в волнение, как она не привелась бы образом, звуком: и зажигает тело, как фосфор – предмет, покрытый им. Входит в права свои «разум» тела, λόγος и Λόγος организма: невидимая мысль, бегущая по нему, соткавшая узор жил и нерв его, извека ткущая всякую вообще организацию. Семя, ovum... почему это не есть также своего рода “слово” и “Слово”: но не разлетающееся миражом по воздуху, как слово уст наших, но слово и Слово творческие, зиждущие, веляющие, и *веления* которых уже суть *исполнения*. Миг сочетания Авраама и Сарры, от какового произошел Исаак, – определил всемирную историю, насколько последняя вообще связана с еврейством, библией. Какого могущества был *глагол* его зачатия (Исаака)!!. Почему вообще сочетание полов не суть *глаголы, речь*; но только на непонятном для нас языке и нам не слышная. *Осмысленность рожденного* слишком твердо говорит о *мысли в зачатии*: оно не *нашей* мысли, а такой, для которой тела наши суть орудия, как мясистый язык есть орудие нашего слова. И как язык подневолен слову “раб слова”, так человек есть “раб страсти”, огненных словес, которых никогда ему не разобрать, да этого и не нужно: но “грамота”, написанная этим пламенем – она пошлется в века, не истлеет в тысячелетиях, будет говорить человеку, народам. “Грамота” – это дитя. Кто изъяснит его

смысл, еще с колыбели?! Может быть он краток, а может быть бесконечен. Но невозможно оспорить, что каждое *зачатое дитя* также полновеснее и содержательнее всякого написанного или сказанного человеком *слова*, как положительно важнее “человек” суммы своих “феноменов”. Итак, *дитя* есть ноуменальный *глагол*: а отсюда минуты слиянности полов не только не “бессмысленны”, “животны” (в порицательном смысле), но в эти минуты через нас, как через намагниченное железо проволоки, пламенем облаков же, молнией грозы проходит на землю небесное слово: непостижимое, неразгадываемое, и столь же непонятное слиянным существам, как телеграфной проволоке непонятна несущаяся по ней телеграмма. “Да будет” – что будет? Родители не знают, будет ли Рене Декарт? богослов? Лютер? Или юный преступник, который сожжет дом. Богу – все нужно: Богу – *весь* мир нужен. У Бога *лишнего* нет. “Пламя похоти” (обычный нарицательный термин) – оно в родстве с ночным благоуханием жасминов, раскрытыми чашечками цветов, ночными *всемирными* молитвами, поэтическими грезами, с самим поворачиванием земли на оси; особенно в связи с разверзающимися глубинами звездных небес. Все фосфористое в человеке вдруг зажигается; светится; его существо вдруг “намагничивается” страшным земным магнетизмом только что повернувшейся земли. Как он безволен теперь совладать с собой! Как он вообще бессилен!! Но есть “кто-то”, “третий” в нем – и он уже силен, силен.

– Самуил, Самуил!

– Вот я, Господи!

Была уже глубокая ночь: и лампада храма едва мерцала. Тогда Самуил понял, что он в сновидении; но что Бог хочет говорить с ним»[1].

Здесь Розанов развертывает глубокий символический смысл ночи, здесь ощущает он особенно сильное биение

[1] «В мире неясного и нерешенного». «Нечто из тумана “образов” и “подобий”», стр. 321–323.



пульса жизни, «*душу земли*», здесь ему «открывается глубь небес, глубины звездных недр, вовсе не видные, не ощутимые, незаметные днем», вскрываются мистические тайники жизни, выявляется глубинное, корневое, нутряное начало, загораются и светят своим фосфорическим нервным светом подземные огни, разверзаются и вдруг на мгновение ярко озаряются этим светом зияющие бездны, бездонные пропасти и преисподние жизни, обнажаются ее страшные своей необъяснимо-могучей властью магнитные тяги; земля, земляное глубинное заявляет свою власть.

Розанов обладает сильно развитым, до ужаса обнаженным мистическим чутьем; «касание мирам иным» обострено в его писании до высшей меры, в «касании» этом есть что-то почти физиологическое, он почти осязает ноумен, осязает «иной мир», мир потусветного, нездешнего; реальная ощущаемость мистического в нем как бы некоторое шестое чувство, шестой палец на руке; здесь сомневаться нельзя, потому что оно, это мистическое – самое живое для Розанова, в сознании его, в мироощущении, это не категория мысли, не отвлеченно метафизический постулат, не полет фантазии, а самая близкая реальность, реальнейшая из всех реальностей.

Розанов глубочайший реалист: реалист и потому, что сильно чувствует, зорко видит картину действительности, блеск ее сияния, рельефы ее теней, роскошь ее красок и форм, богатство ее яркого цветения и вообще бесконечно подвижную, летучую сложность вечно меняющихся выражений лица живой жизни. Но он реалист еще более потому, что сильно чувствует, хорошо понимает жизнь в ее глубинах, в ее невыявленной сущности, в ее иррациональной тайности.

Он стоит на земле, любуется ею и любит ее, но чувствует, что там, под ним, под верхними слоями почвы, ясными, рационально понятными, скрывается нераскрытая, непонятая и рационально непонятная глубь бездны низа, бездны подземной, глубинной реальности... И она-то и зовет Розанова в темь веков, на Восток, через Иудею, в Вавилон и Египет, к отзвукам древнего, родимого хаоса...

Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди
И с беспредельным хочет слиться.
О, бурь заснувших не буди:
Под ними хаос шевелится.

Розанов именно хочет разбудить эти бури, хочет расшевелить древний хаос, чтобы глубже, дальше врезаться в живое «чрево», в сокровенное нутро жизни, он запрашивает его, запрашивает страстным шепотом, волнуясь, задыхаясь, трепеща. Здесь он роет свой клад. Розанов любит жизнь «карамазовской любовью», понимает ее – «карамазовским пониманием». «Тут не ум, не логика, тут нутром, тут чревом любишь, первые свои молодые силы любишь»... «Жизнь полюбишь больше, чем смысл ее, непременно так, полюбить прежде логики, и тогда только я и смысл пойму. Вот что мне уже давно мерещится». «Половина твоего дела сделана, Иван», – утешает Алеша брата. Но для Розанова здесь не «половина дела», здесь все, вся его сущность, без другой половины не только он может обойтись, но и не нуждается вовсе в ней. Он и не нуждается в спасении, не хочет «воскресить мертвецов», для него все здесь, в этой первой половине – и благодать, и спасение, и Бог, все в этой любви «нутром и чревом». Горестный вопрос Алеши «чем ты любить-то их будешь?» не действителен для него. Иван в отношении Европы с ее дорогими покойникам, это – Розанов в отношении к христианству, Алеша – в его любви к жизни – истинный христианин в своих алканиях «второй половины», того, «*чем полюбить жизнь*». *Реализм Розанова – мистически-углубленный реализм*. Он проникает до самых корней жизни, тогда как различные виды рационального и поверхностно-позитивного реализма беспомощно цепляются только за наружные отпрыски цветения растений, поднимающихся от этих корней. На поверхности современного рационалистически трезвого, легкомысленного, обидно ясного позитивизма плавают холодные белые и желтые лилии знания и эмпирии, в своем же мистическом реализме Розанов нащупывает их корневые, загадочно уродливые изгибы в мистериях плоти, в тайне пола, и порою опускается так далеко, что кажется невидимым, чуждым реализму поверхностей, далеким от ее ровной и ясной глади. Мистические отсветы, загадочные тени бездонной глуби жизни примыкают к высокому изголовью всякого, даже безмятежно спящего реализма, по спокойному, ясному лицу которого не всегда можно догадаться о их загадочно-молчаливом присутствии. Всякий реализм – высокая башня над пропастью, но не всегда с высот башни видны темнеющие глуби, провалы и топи бездны низа. Очень неохотно оттуда обращают взоры к далекому подножию башни, и тех, кто осмеливается на это, кто заглядывает вниз, вскрывает исподнюю, глубинную реальность, заподозривают в отсутствии реализма, не понимают, осмеивают, с раздражением и с тайным страхом обзывают «мистиками».



И Розанова не поняли, не поняли прежде всего те, кому он мог бы более всего понадобиться, не поняли реалисты. Между тем настоящий реализм, который не может безнаказанно долго висеть без всякой опоры в воздухе, мог бы найти для себя прочную твердыню скорее всего именно здесь – в мистическом реализме В. В. Розанова. Отсюда он мог бы повести более решительную атаку против враждебных ему идеалистических течений, имеющих несокрушимую вовеки, хотя и заслонимую во времени – твердыню в Лике Христа. С другой стороны, правда идеализма не имела еще более страшного врага, чем тот, которого она приобрела себе теперь в простодушно благожелательном лице В. В. Розанова, врага тем более опасного, что атаку свою он ведет скрыто, запутанно, казалось бы, восстает он только против исторического христианства, как друже-враг, восстает с именем Христа на устах.

«Христианство не удалось» и вот Розанов, радея Христу, вносит маленькую поправку, от Христа же, ведь поправку-то, чего же, казалось бы, бояться тут. Он хочет согреть «каменное христианство» теплом земли, плоти, животности, богоживотности, согреть лаской любви, семьи, семейственности. Он хочет на место «камня Петрова», и даже хотя бы на самый

камень поставить «ясли», «семью», созвать «волхвов с Востока», «животные стада», чтобы они надышали тепла жизни, радости бытия, хочет ввести в христианство «универсально-родильный дом», каким представляется ему *Библия*, ну, пожалуй, включить культ Астарты... Ему хочется оземлянить, оживотворить, приобщить плоти – христианство «безземного неба», оторванного, опустошенного, изозлившегося и ослабевшего около себя духа...

«Центр души лежит в поле и даже душа и пол идентичны», – говорит Розанов в статье «Из загадок человеческой природы». «Самое *существо человека теистично* и нельзя "дышать" и не "молиться". Религиозно уже само дыхание жизни, самое ее естество. Из стремления теитизировать пол у Розанова вытекает обожествление жизни, жизни, рождающей новую жизнь, жизни, бесконечно растущей в плоте мира, в тайне пола.

«Вы хотите теитизации бытия; "мир – от Бога"; однако – поверхностно или в глубине? Вы поставили образ Божий *около* дома; естественно, что дом наш и не светится им. Внесите этот образ *в* дом – и он станет храм, "домом молитвы" наречется. Но "*дом" бытия нашего на дне брачного завитка: если там Бог – мир храм*, и никогда вы не постигните, и ничем вы не достигните, чтобы мир был "Божий", если оттуда вынесете образ Божий и поставите "около", на крыше, "кроме храма" и вообще где-нибудь "инуду"»[1].

В мистериях пола Розанов приводит жизнь к соприкосновению с «мирами иными» и здесь, в потемках своих мистически-углубленных чувствований, сливает ее с Богом, отождествляет естество с Божеством, теитизирует природу и натурализирует Бога. Не находя удобным и в этом пункте выйти за пределы Христова учения и только оспаривая историческую прививку его и историческое толкование, он пантеизирует христианство, пытается удержаться, таким образом, на крайнем сгибе его, но, естественно, не удерживается фактически и сползает неминуемо, словно нехотя, через иудейство к язычеству. Мистический пантеизм Розанова неслышно, нешумно, не открыто, хотя и не скрыто, – вытесняет из его религиозного сознания элементы христианства, вытравляя их и обесцвечивая... Розанов с изумительной тонкостью, с невозмутимостью, не то детски наивной, не то старчески-лукавой, нейтрализирует сущность христианства, растворяя его в иудействе и затем в мистическом пантеизме Востока. Выметая исторический сор, он выметает с ним *все* содержимое.

[1] «В мире неясного и нерешенного». «Семья как религия», стр. 61–62.



Замечательно, что и Богочеловечество Розанов понимает совершенно пантеистически, хотя и мистично. Мы видели, что Богочеловек «читается» им, как «полная мысль сфинкса», Богочеловечество для него – вне Христа и как бы даже совсем не нуждается в Нем, Его поглощает «радостная улыбка сфинкса». Но это «маленькое соображение» тонет в его «новой концепции христианства», так же как и многое в этом роде, будто бы случайно вкрапленное. Пантеистическое богочеловечество Розанова очень легко может быть перевернуто в человекобожество, что фактически, как мы увидим далее, и делает Розанова, делает, как всегда, неслышно, прячась в прихотливо изогнутых завитках полунамеков, в тумане художественных символов. Человекобог Розанова чужд байроновского гордого вызова, дерзновенной гордыни ницшеанского сверхчеловека, он смирнее, но поглубже, загадочнее, и, прячась в тени христианства, страшнее грозит оттуда...

Мистический пантеизм Розанова напоен страстным дыханием животного начала, в котором живет Бог, «ищи Бога – в животном» – такова влекущая его назад от христианства – мысль сфинкса, Бог-животное – вот Бог Розанова. Земля цветущая, рождающая, насыщенная ароматом жизненности, семейственности, плодовитости властно зовет его к себе, ее могучие питающие сосцы вдохновляют, чаруют, умиляют Розанова высшим, новым, богооткровенным умилением.

«Там, где *новое умиление*, и при этом не только разнородное со вчерашним, но и такое, от коего вчерашнее умиление "брезгливо и богохульно отворачивается", – очевидно, есть росток *и нового* Бого-*отношения*, Бого-*связуемости*, Бого-*взы-*

*скания*. Ибо, *где* молитва, *там* вера, и если она не на “север, север”, как была всегда, то будет на “юг, юг и юг”, где никогда не была. Теизм раскалывается. Прежний теизм падал лучом с неба на землю и обливал ее. Это одно отношение, и оно на первый взгляд кажется высочайшим. Земля пустынна; земля голодна; земля холодна. И земле – *холодно*! *голодно*! ее не греют эти какие-то только ласкающие *лунные* лучи. Мы идем по холодной и голодной земле и, прислушиваясь к ее разговорам, *ее собственным, из нее рожденным* – улавливаем между ними, большею частью суетными, один. Теплота. Свет. Правда. Религия. Нет великолепия, истинная простота, *даже и не оглядывающаяся на себя*. Следя, мы видим, что наша показавшаяся темною земля из каждой хижинки, при каждом новом “я”, рождающемся в мире, испускает один маленький такой лучик; и вся земля сияет кротким, не длинным, не достигающим вовсе неба, но своим собственным зато сиянием. Земля, *насколько она рождает*, плывет в тверди небесной *сияющим телом*, и именно *религиозно-сияющим*. Главное это *собственное*, и опять это – *греет*. Тепленькая земля, хотя летит в тверди ужасающего холода. И вот восклицание Кириллова (в «Бесах» Достоевского), пожалуй, получающееся до конкретного совпадения:

“ – Богочеловек?

– Человеко-бог. В этом разница.

– Уже не вы ли и лампадки зажигаете?

– Это – я зажег”

Теперь вопрос остается почти только в том, как устроить *свои* лампадки. В матери-земле вырывать ямки, обделывать камешком, вливать елей, вставлять фитиль: пусть горят всю ночь. Ничего воздушного. “Воздушное” принес папа и сам повис с ним в воздухе. “Хоть бы землицы под ноги, мучусь я!” Но уже “землицы” не нашлось для отвергшего землю»[1].

Земля, «*насколько она рождает*», светится для Розанова собственным религиозным светом, она из самой себя излучает божественность, святость, *творит Бога в сиянии лучей*

[1] «Семейный вопрос в России», т. I. «Границы нашей эры», стр. 51.



*своих*. Она религиозно-свята по самой природе естества своего – свята стихийно, просто, «даже и не оглядываясь на себя», свята святостью первоначальной невинности, детской безгрешности, свята и светла, потому что, в конце концов, себе довлеет, живет своей внутренней святостью, сама освящает себя и освещает собственным светом. «Главное – это *собственное*, и опять это – греет». «Богочеловек? – Человекобог. В этом разница». Человеко-Богу и лампадочки горят, *свои* лампадочки, внутреннего святения, изнутри, из земляных недр, из глубин исподней, мистической реальности. Замечательно, что, желая быть последовательным, провести свой мистический пантеизм во всех осложняющих его преломлениях, Розанов не отказывается принять, в конце концов, и «папу», и повисшее в воздухе, оторвавшееся от мистических корней, живых питающих сосцов жизни, христианство, но уже, конечно, преломляя его в своей призме, освещая его теми слабыми, бледными лучами отраженного света земли, которые на него, хотя чуточку только, а все же падают. Он оборачивает его к горячим лучам своего всегреющего солнца – Бого-животной жизни, здесь ничто не исключается, все живое, и даже самое чахлое – поскольку живет *тем же* солнцем...

«А впрочем..., – пишет он далее там же, – впрочем, так как *самая суть нового теизма* лежит в поклонении “даже и пауку, ползущему по стене”, то само собой в благостном круге новых лобзаний содержится и папа как крошечный эпицикл в огромном цикле»[1].

И из-за этого мягкого, ласкающего света лампадочек, земных лампадочек, что горят по ямкам, вырытым в матери сырой земле, вдруг раскрывается нам загадочное лицо автора, но почему-то улыбающееся, улыбка сияет, и свет, ласковый, греющий лучится из нее, но почему-то становится странно... и страшно, жутко – хотя лампадочки светят и все спокойно... черный лик Спасителя в далеком углу совсем почернел, закрылся дымкой лампадного света из земли... Сам-то он уже не светит.

[1] Там же, стр. 52.

Богоживотность, религия чрева плодоносящего, чрева рождающего, земли, светящейся собственным светом, излучающего Бога из огненных недр своих, далее, вера в «здешнюю вечную жизнь» на место веры в «будущую вечную», «ранняя бесконечность» рождения в Вифлееме на место «поздней бесконечности» Воскресения Христова, – все это растворяет христианство в мистическом пантеизме Розанова. Розанов пантеизирует христианское Богочеловечество, превращая его в Человекобожество, в Богоживотное египетского сфинкса, он натурализирует и христианское личное бессмертие, превращая его в пантеистическое бессмертие бесконечного рождения, бесконечного обновления изначального, векового древа жизни, которым вечно побеждается страшное «жало смерти». Христианская вечность превращается здесь в естественную бесконечность.

Но не следует упрощать понимание бессмертия у Розанова, оно гораздо сложнее, цветистее, интимнее абстрактной и невольно несколько рационализирующей его – нашей формулировки. Легко вообще огрубить, опасно рационализировать пантеизм Розанова, в основе своей глубоко иррациональный, психологически очень сложный и художественно тонкий. Такого своеобразного пантеизма, мистического в своей сущности, не знала еще история.

По поводу сюжета о Коринфской невесте Розанов пишет в небольшой заметке «Тут есть тайна некая»[1]. «Если любовь или вообще романтическое начало в нас есть чудо в том смысле, что никакой механикой его не объяснишь и не из каких логарифмов его не выведешь, то невозможно усомниться, что это чудо не умирает со смертью нашего физического тела». Преступник не сам пошел, а был потянут на свидание «глазом, мигнувшим с того света». Покойница не вся умерла

...но часть моя большая
От тела убежав, по смерти будет жить...

[1] «Весы», № 2, стр. 15.



как писал Державин в своем «Памятнике». Но было бы грустно, если бы не умирали только поэты и вообще люди истории, жить хочется всем, перед смертью мы все одинаковы и права на бессмертие тоже равны. Бедная девушка, почти пансионерка, имела на земле свою душу, свою тоску, свои грезы и очарование, и вправе потребовать «Памятника» не хуже Державинского. Где же у бедной ее «Памятник»? Все ее существо и было только любовь, только способность любви, только энергия любви, застенчивой, пугливой и вместе бессмертной. Но вот, вопреки ее собственным чаяниям, этот-то именно клок ее бытия с розовыми крылышками и не умер, а когда здесь, среди обстановки земной, остались одни логарифмы и механика, поднялся «памятником» и пропел гробовую – венчальную песнь. Да, это настоящие тайны, подлинные. Это единственно осязаемое и документами удостоверяемое доказательство бессмертия человеческой души. «*Розовое бессмертие*», а не «*пепельно-холодное*»...

Отсутствует в концепции мистического пантеизма Розанова – и христианская идея конца. Царство мира сего в бездонных, неиссякаемых жизненных, вечно рождающих недрах своих – бесконечно; вечное в глубинах своих начало жизни – исключает здесь совершенно всякую идею конца, земляное начало бесконечно в земном бессмертии «здешней вечной жизни», в темно-розовом бессмертии пола, оно вечно живое, вечно живет неиссякаемыми источниками бесконечного обновления в «касании мирам иным», питается неоскудевающими вовек сосцами ноуменального, премирного, потусветного...

Вся христианская эсхатология растворяется и тонет во всепоглощающей пучине мистического пантеизма Розанова; нет здесь и страшного суда, не нужен он, потому что все изначально оправдано, благословлено и во веки веков освящено при самом возникновении жизни из мировых туманностей седого предвечного мрака, древнего родимого хаоса.

Охваченный могучим дыханием жизни, с проникновенной страстностью ощущая биение мирового пульса, душу земли,

ее плоть и кровь в движениях животно-плотских, Розанов инстинктивно, почти бессознательно боится смерти. Усиленно напрягаясь рассмотреть и принять что-нибудь в ней, он не видит в конце концов ничего, ничего кроме тления, пустоты, ужаса небытия, пустота смерти страшит его своею пепельно-безжизненной бледностью своей леденящей сердце – холодностью...

Спаситель, Спаситель,
Чиста моя вера!
Но Боже – и вере
Могила страшна.

Он любит повторять это – с ударением на *страшности могилы*, в глубине ухмыляясь на *чистоту веры*; в «пепельно холодное» бессмертие христианства – Розанов не верит, он верит в жизнь бесконечную в рождениях, в таинственном шепоте вечно деятельного пола. Прикованный постоянно горящим вниманием ко всему сочножизненному, полнокровному, плотскому – он сильно развитым, изощренным чутьем жизни отвертывается от всякого дыхания смерти, как ни старается увидеть здесь что-нибудь реальное, особенно в ранних произведениях, как ни усиливается понять и осмыслить *правду смерти*.

«Бедные мы люди, что мы понимаем в религии? Если человек так благ, что бросился бы, что продлил бы, что раздвинул бы в бесконечность восторг последнего утешения, то... то “философский камень” не найден и смерть “не” побеждена, как утверждают “слова, слова, слова”. Она владычественна не только здесь и сейчас, она владычественна *как какая-то правда, как какой-то абсолют наравне с абсолютом жизни*. Но тогда существенно неправильны наши унитарные религиозные представления:

Се, жених грядет во полунощи...

Вытекают два лица: *полу-нощное, полуденное; несущее смерть, несущее жизнь* – не как сны только, но как две абсолютные правды. Значит, не только есть страдания и нас постигает смерть: есть, значит, *правда* смерти и страдания, красота умирания, красота болезни... Человек постигает красоту одного, красоту другого. Но потому это, что сам есть синтез и одной красоты, и другой красоты: он *родился* – вот первая красота в нем, но он еще *умрет* – и это тоже есть в нем. Святое рождение, святое “успение”; и если они слиты в человеке, тем паче они могут быть слитны в Боге. Тогда полярность мира снова сливается в экваториальное единство, остается одно Лицо Божие, без противо-” грядущего” Ему “полунощного жениха”. Но то ли это Лицо – “победившее смерть”, которое мы исповедуем? Нет и нет – смерть от Него же и даже она есть Его дыхание, как есть Его же дыхание жизнь и рождение. Правда, ведь и сказано в Апокалипсисе: “Аз есмь Альфа и Омега, первый и последний”. Но тогда причем идея “смерти” как наказания “за грех”? Смерть есть дыхание живого синтетического лица – *она есть правда, она есть святость, по крайней мере в том смысле, что божественна, как жизнь;* тогда и ее дроби – болезни – святы же. Но тогда получается мистический узел вселенной в сплетении горгон и света; и тогда опять, значит, не верны, совершенно не верны все построения наших “слов, слов, слов”. Мы исполняемся религиозного страха; страх получает место в мире как закон, и притом не греха вовсе, но и чистейшей святости»[1].

«Но, Боже, и вере могила страшна!»

Узоры от этих изощрений рисунка стираются, канва его не выдерживает и прорывается, и обнажается пустота, страх выглядывает оттуда, ничем неприкрытый, неверующий... Подбадривания, самоуговаривания, самовнушения бледнеют, поникая в бессилии, и чем дальше вглубь своих изысканий идет Розанов, тем голос их глуше, насильственнее, искусственнее, тем решительнее и обнаженнее отвертывается Розанов от смерти с откровенным неверием в ее правду.

[1] «Литературные очерки». Сборник статей. Изд. 1902 г. «С юга», стр. 183.

«Вот, я вспоминаю младенца: эту выявленную мысль Божию, мысль – в плоти создания своего, в улыбке невинности и чудной безгрешности. Как уже заметил тонко Достоевский, для понимающего человеческую природу нельзя без слез смотреть на младенца, или, как ту же мысль высказал и старик Гете, нельзя смотреть на него “без переполненного сердца”. Откуда это, тоже, пожалуй, трансцендентальное сердцеволнение в нас? Ибо что нам ребенок? Чужой? беспомощный? Но как-то, глядя на него, мы и в себе пробуждаем как будто видение миров иных, только что оставленных этой малюткой, ведь поэту же пришло в голову стихотворение:

Он душу младую в объятиях нес
Для мира печалей и слез...

и еще далее —

И звуков небес заменить не могли
Ей скучные песни земли...

Младенец и в нас пробуждает чувство этих только что им оставленных миров, коих свежесть, яркость, а также и святость он несет на губах своих, в безлукавых глазах. Как мрачный впоследствии создатель «Крейцеровой сонаты», в свое время, бросив Севастополь и взявшись за перо, не стал изображать тех, о ком поэт же сказал

Отцы пустынники и жены непорочны, —

но, чутко поняв, что не пустыня есть колыбель и прототип “непорочности”, нарисовал нам детскую спальню, в ней Колю и Володю – одного еще спящего и другого проснувшегося, и старого младенца, у которого “тоже” есть царство небесное – Карла Ивановича. Вот правда, вот истина. *И мы* никогда не забудем, что Бог есть Бог живых, а не Бог мертвых, или, как Он же сказал: “оставьте мертвым погребать мертвых”»[1].

[1] «Религия и культура». Сборник статей. «Семя и Жизнь», стр. 174–175.



Противополагая самым общим в его религиозно-философской концепции противоположением начало жизни – началу смерти, Розанов в конечном счете правду видит только по сю сторону; на той же стороне ничего не отсвечивается, не прозревается; только в жизни, *этой* жизни – правда, Бог, святость; только здесь, в глуби земной, в начале жизненном, животно-плотском – горит религиозный свет: «Бог – Бог живых, а не Бог мертвых».

«Семито-хамитская Азия была “внутреннею” частью, “заднею половиною” всемирного исторического поприща, глубокою. Там живо великое “чрево”, которое истинно свято постигло задачу “плодоношения”; оно подняло его “на высоту”, окружило его “лампадами”, впервые в истории создало образ фимиамного курения и открыло мелодию молитвы. “Материнство”, “отечество” всему этому научило их; как оно же научает этому каждого из нас, научило Пушкина, Рафаэля. “Благословен Бог, сотворивший свет” – в Сионе, Тире, в Мемфисе, Вавилоне. Мы понимаем распускающиеся “миндальные цветки” в скинии завета; распускающийся лотос – в Саисе, Гелиополисе. Мы – которые, забыв это, теперь уже закрытое, застаревшее, не несущее более “чрево”, вынесли из него именно мелодию молитвы “воздевание рук” к небу; и все это преобразовали в логический способ выражения, в “имя”, “слово” и “λόγος”»[1].

За этим пустота смерти, от нее идет Розанов, с ужасом отшатываясь от Христа Распятого, от христианства Голгофы, – то пытаясь ослабить эту сторону христианства, то, признавая могучесть ее в евангелии, решительно высвобождается из-под его авторитета. «Есть какое-то противоборство, *опровержение* друг друга, между гробом и колыбелью, рождением и смертью, в последней инстанции между Вифлеемом и Голгофою. Но в этом взаимном “опровержении” которая сторона шире, разрисована ярче – та и побеждает. *Физиологическая*, – пока рождающихся больше, чем умирающих, – *по-*

[1] Там же, стр. 216.

*беда* за рождением; но нельзя же не обратить внимания, что в Евангелиях страдания и смерть Иисуса Христа шире и ярче выражены, сильнее поражают сердце человеческое, нежели Рождество Христово»[1].

К жизни, к земле бежит Розанов, и ни перед чем не остановится, все отдаст ради вожделенного слияния с ней. «Люби повергаться на землю и лобзать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытно люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления своего: омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным». Близки эти слова старца Зосимы Достоевского душе Розанова, близки своим особо преломленным, своеобразным касанием. В шуме земном, в цветении древа жизни у разверзшейся, дымящейся животностью груди земли, около могучих, все живое питающих сосцов ее – вот где спасение, вот где отдых, услада, успокоение от христианства с его мучительно-изнуряющей, вечно чужой, пугающей правдой смерти. Всеблагословляющая святость плоти – вот всеспасающее убежище живых.

«Что же значит глагол: “лев ляжет подле ягненка”, и еще в самом конце Апокалипсиса: “*ничего уже проклятого не будет*”. В самом деле, посмотрите размеры синтеза, его охват. Рембрандт = “Маной”, и с ним лобызается “Нафанаил”; но он же есть и эллин, положим, в этом Дие, увлекающем на волосистой спине своей Европу (легенда, записанная у Геродота, сюжет коей есть в Эрмитаже), и принимает, в XVII в., для продолжения работы резец от Праксителя. “Ничего отвергнутого не будет”. Эллин, голландец и иудей – это ли не “собор”? Без отречения каждый! И все лобызаются: это ли не “вселенскость”? И мы, поздние потомки XIX века, лобзая их в самом этом лобзании и говоря: “правда!” – при взгляде на Дия, “правда!” – перед скрижалями Иеговы, “правда!” – перед мастерской художника-“нигилиста” (каковым казались для историков и особенно для богословов художники “Возрождения”): неужели мы не можем заглянуть в XX век с несколько больше утешенным сердцем, чем какое несли в XIX-м?»[1] И далее... «Дети не имеют “открывшихся очей” на пол; их не имеют в отношении к нам животные; *я никогда не видал* (очень присматриваясь), чтобы животное повредило ребенку, хотя кошек, как и собак, дети порой ужасно мучат. “Лань ляжет около льва и лев ее не кусает”. *Египтяне чуть ли и не поклонялись в животных этой их “детскости” и еще “не разверзшимся очам”: “эдему” их “живота” (жизни) или, пожалуй, еще не сбежавшему с них отсвету когда-то одного и общего у человека с животным эдема*. Теперь переходим к человеку и занимающей нас теме: “великая тайна брака” и лежит в том, что “надлом” пола, совершившийся в секунду грехопадения, и в чем бы сущность этого надлома не состояла, *в браке исправляется*: “мужчиною и женщиною (не политиками, не космополитами, не “общечеловеками”) сотворил их Бог” – это именно берется в брак, но и кроме того: в направлении именно к мужу у жены и у мужа к жене “одежда из листьев спадает”: *но стыда не появляется*! Главный симптом падения (в Библии единственный) – исчез! Это так бесспорно: читайте Библию, всматривайтесь в супружество; читайте и взглядывайте, проверяя по супружеству текст; и вы догадаетесь о главной тайне супружества, что она есть *восстание* человека от грехопадения»[2].

В детской невинности, в «детскости» первых людей, в эллинской ясности, в восточной глубокости Розанов видит правду жизни, свет ее, яркость, радугу красок, роскошь цветения, могучесть кровного притяжения. Здесь преодолевает *смерть* и отрицается *грех*, как некий non-sens в углублении жизни...

[1] «Семейный вопрос в России», т. I. «Материалы к решению вопроса», стр. 110, примечание.



[1] «В мире неясного и нерешенного», стр. 325.
[2] Там же, стр. 329.

«*Стыд* и *грех* – идентичны: первый есть кожура второго, “стыдливый румянец на яблоке” греха. Вот почему радость семьи! Вот откуда *неутомляемость* от нее; предпочтение *своей* старухи – всем инородным; то, что через нее и именно через утрату перед ней стыда, важнейшею и тайною стороною своего бытия я снова отпадаю от “греха”, и не поразительно ли: одновременно *и отпадаю от смерти, проклятие коей так таинственно связано с грехом: я рождаю*. Вот откуда, и вовсе не в виде моральной сентенции, глагол Апостола: “чадородием женщина (и мужчина) спасается”... В чадородии я ускользаю от “змия” – *в жизнь*, я сокрушаю его соблазн и плод соблазна: *стыд*. Отсюда – *правда* между не стыдящимися супругами, и первый канон брака: не лги (полная *раскрытость* души, отсутствие “смаковых листьев” для всяческого недостатка своего – перед и в отношении только к жене, равно и обратно у жены к мужу). Здесь, в тайне разрешения, по крайней мере между двумя людьми и по линии их связанности, “греха первозданного человека” – и лежит трансцендентное основание супружества; основание – *света* семьи; и, пожалуй, того, что еще в раю, т.-е. когда грехопадения не было и, следовательно, не было жажды разрешить узы греха, не было и “спасительного чадородия”»[1].

*Смерть* и *грех* на одном полюсе, на другом *жизнь* и *святость*. Охваченный дыханием тайны жизни, зачарованный ее вечно рождающей мощью, согретый теплом и лаской самосветящейся земли, в жару религиозной животности, Розанов отдается волнам своего всепримиряющего мистического пантеизма, купается в них со страстью, с упоением, растворяя христианство и уплывая по вольной воле стихий в темную даль мудрости Востока, откуда доносится гул вековой жизни, где вечный хаос шевелится...

Розанов пантеизирует христианство, обращая его таинства в натуральные тайны. С особенной выпуклостью это обнаруживается в постановке проблемы пола.

[1] Там же, стр. 330.



## *Глава вторая*

*Постановка проблемы пола у Розанова. – Брак здесь не таинство во Христе, а тайна натуральная. Обожествление плоти, а через нее жизни вообще. – Невинность райского состояния на месте святости, тезис вместо синтеза. – Мечта о потерянном рае. – Теитизация пола у Розанова есть натурализация Бога, сенсуализация божественного начала. – Угроза демонизма и инфернального в обоготворенной плоти. – Непоследовательность Розанова в стремлении отговориться от демонизма, его лукавая боязнь конечных выводов.*

«Многие из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь... Многое на земле от нас скрыто, но взамен того даровано нам *тайное сокровенное ощущение живой связи нитей с миром иным, с миром* горним и высшим, *да и корни наших мыслей не здесь, а в мирах иных*. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле, и взростил сад Свой, и взошло все, что могло взрости, но взращенное живет и живо лишь *чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным*; если ослабеет или уничтожится в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслю так». Эти известные слова Зосимы Достоевского очень любит Розанов, не уставая цитировать их и повторять в разных местах своих писаний. Он всюду волнуется около «тайного сокровенного ощущения живой связи нашей с миром иным», связь эта, это «соприкосновение таинственным мирам иным» открывается ему более всего в глубинах пола, в тайне зарождения жизни, в мистериях плоти. Здесь сознание «соприкосновения» достигает высшей точки своего напряжения, плоть одухотворяется, обожествляется, светится истинно религиозным светом, феноменальное, здешнее, посюстороннее загорается ноуменальным огнем, излучает свет нездешний, потусторонний, натуральное переходит в мистическое, действительность преображается... Земляное становится здесь «*светоносно-земляным*», реальное разрыва-

ется в мистических взрывах глубин своих; загадочно темнеют и властно, притягательно манят оттуда страшные тайны бездонной глубокости тайны пола...

«Вот, – пишет Розанов по поводу вышеприведенных слов старца Зосимы в статье «Из загадок человеческой природы», – вот тезис, который мы поясняем и написав который – удивительно, как Достоевский не продвинулся еще на один шаг, чтобы указать территорию таинственных "касаний" и "миров". Фигура человека "по образу Божию, по подобию", имеет в себе как бы внутреннюю ввернутость и внешнюю вывернутость – в двух расходящихся направлениях. Одна образует в ней феноменальное лицо, обращенное по сю сторону, в мир "явлений", другая *образует лицо ноуменальное, уходящее в "тот" мир*, к каким-то не астрономическим звездочкам, не наших садов лилиям, о коих поэтому безотчетно начинали петь и говорить мистики.

И месяцы, и звезды...
Внимали той песне святой.
Он душу младую в объятиях нес
Для мира...
И звук его песен в душе молодой
Остался без слов, но живой.
И долго на свете томилась она
Желанием чудным полна...

Кто не узнает, что это те точно самые слова, которые устами старца Зосимы высказывал Достоевский, та же мысль о "касании мирам иным", но уже точно названа теория непостижимых песен, очень странных звезд. *Это – рождение, рождающая душа человека, все то, что нам представляется так кратко и просто*. Кто знает характерно-"карамазовский" диалог Платона "Федр", это наводящее ужас размышление о чувственной любви в ее ужасных, потрясающих формах, не мог не обратить внимания, что здесь сказано о "ниспадании на землю души человеческой" и о "звездочках", о "солнце", "небе" – то самое, что сказано Лермонтовым в приведенном стихотворении, совпадение поразительное, если принять во внимание, что Лермонтов едва ли знал Платона, по крайней мере, в тот юный возраст. Но мир ноуменов одинаковым является для всякого, на расстоянии тысячелетий, кто поблуждал около "мыса бурь", "мыса доброй надежды". Самые эти "бури", эта "вальпургиева ночь" чувственности, против которой напрасно боролись самые возвышенные умы и могучие характеры, от Соломона до Гете (Фауст), имеет то простое объяснение для себя, *что здесь человек уходит в мир владычественных ноуменов, и понятно, что он уходит в них тем глубже, чем более могучие крылья поднимают его в "горняя"*. Вот связь чувственности и гения, наблюдаемая на протяжении всей истории, и причина, что так много "остовов" и "разбитых кораблей" лежит около этого мыса все-таки "доброй" и именно небесной надежды. Замечательно, что типичные рационалисты, "от мира сего люди", никогда не досягая этого мыса, не слагали ни стихов, подобных Лермонтовскому (Пушкин вовсе не имел такой концепции души человеческой и жизни), ни образовали "идей", подобных Платоновским; и даже просто не могут этому поверить, "не видели", "не осязали"»[1].



Около материй пола дымится вся религиозность Розанова, «святоносно-земляная религиозность» его мистического пантеизма: религия «почти во всей своей существующей полноте струится от пола», – там в этих глубинах зарождения животной жизни, в этих таинственных сочленениях природы, в этих тайниках плоти, – живет Бог, отчего и самое зарождение свято; отчего и самые сочленения и тайники – благословленны, отчего свята всякая плоть и всякая тварь, все живое, «всяческая во всем». «Вся тем быша и без него ничесоже бысть, еже бысть». Бог здесь в животном, в теплоте животно-рождающего, плотского, Бог «какой-то мистический узел в мире, где все связуемо»[2].

[1] «Литературные очерки». Сборник статей. Изд. 2-е, стр. 180.
[2] «В мире неясного и не решенного», стр. 19–20.

Душу Божьего творенья
Радость вечная поит,
*Тайной силою броженья*
*Кубок жизни пламенит;*
Травку выманила к свету,
Хаос в Солнце развила,
И в пространствах, звездочету
Неподвластных, разлила,
У груди благой природы
Все, что дышит, радость пьет,
Все созданья, все народы
За собой она влечет;
Нам друзей дала в несчастьи,
Гроздий сок, венки Харит,
Насекомым – сладострастье...
Ангел Богу предстоит...

«Да, – пишет Розанов, – чтобы “клубить миры” и рассеивать звезды, для исчисления которых недостаточна наша нумерация, конечно, нужна не мутная водица, или даже не водица кристально чистая, но именно, как и сказал о Себе Господь: “огонь поедающий”; “Бог ревнующий” – прибавил он почему-то тут же. Но мы входим в “кубок жизни”; деревцо ушло в темную могилку; перед нами *мать, завтрашняя мать, сегодня “имущая во чреве”*, и снова мы припоминаем замечательное определение Апостола: “чадорождением женщина спасается”. Да, – “спасается”, то есть “чадорождение” не есть черная тень, оттеняющая свет и светы «воздержания», но оно есть некоторое положительное определенное благо; и, как указывают предикаты младенца – оно не только “благо”, но, при святом на него воззрении, и *свято*... Мы будем мнить мир с Богом, но с “Богом” именно отсюда начиная, здесь и впервые Его непосредственно, субъективно, в таинственном материнстве ощущая»[1]... Стремясь теитизировать пол, Розанов

[1] «Религия и культура». Сборник статей. Статья «Семя и Жизнь», стр. 17.



дает такое его определение. «Что такое пол?» – спрашивает он и отвечает:

«*Жизнь*. Она начинается там, где в существах возникают половые различия; и эти последние начинаются там, где появляется жизнь. Растения – и те не лишены пола, но совершенно лишены камни. Глубоко поэтому, и как бы выявляет мысль всей природы, наименование подруги первого человека “Евою”, что значит одновременно и “женщина”, и “жизнь”: т.-е. указывает, что “женщина” – это и есть “жизнь”, что в ее половых отличиях и соответственно, конечно, в половых различиях ее друга, и лежит тончайший субъективный нерв жизни. Но полнее и отчетливее – что же это такое? Не без причины пол ищет мрака, любит ночь. Это *он сам есть темнота*, но уже не окрест человека, но в человеке. Темнота не как грех: о нет! – но как важное. Человек имеет день в себе, в своей организации, в своих выявлениях: ну, торговать, конечно, нужно днем – не просчитаешься; но придумывать *рифмы – ночью, иначе ошибешься*. На биржу мы спешим утром, но замечательно, – в храм идем или ко “всенощной” или к “утрене”, т.-е. или перед полуночью, или сейчас за полуночью; в обоих случаях по темным еще улицам и до восхода солнца. *Пол – это начинающаяся ночь в самой организации человека*: в этом смысле, что ясно анатомическое и сухо анатомическое его расчленение теряет здесь ясность, сухость и вместе рациональность свою. Все, приближаясь сюда, становится трансцендентно, т.-е. не только окружено это трансцендентными по необъяснимости своей бурями, “огнем поедающим”, но вообще кто-то переливается в значительности своей за край только анатомических терминов. Это – второе темное лицо в человеке, и, собственно, оно есть ноуменальное в нем лицо: от этого – творческое не по отношению к идеям, но к самым вещам, “клубящее” из себя “жизнь”, но оно так густо застлано от наших глаз туманом, что в общем никогда его не удалось рассмотреть. В нормальном случае, сейчас после невинности и даже еще невинные юноши и девушки, тяготея друг к другу бесспорно полом,

тяготеют им не функционально, но лично: ясный знак, что пол не функция, не орган, – ибо какой же есть человек, который предпочел бы лучше умереть с голоду, чем непременно есть эту кашу и этою ложкой? не дышать вовсе, чем дышать в этой комнате?»[1]

Итак, пол – жизнь, темное, но не грешное, а, напротив, святое – в жизни, темное – в человеке. Подчеркивая личный, индивидуальный характер полового тяготения, Розанов этим еще более хочет оттенить темное в поле, ноуменальное, трансцендентное в нем. Начало пола мистично, но глубоко жизненно в мистике своей, оно свято в «тайном сокровенном чувстве соприкосновения мирам иным», но и поверхность его, все, что вырастает из него, дымится и благоухает около него, в атмосфере любления ли, брака ли, семьи ли, – свято; свята вся плоть, все «муже-женское», отцовское, материнское, детское, глубоко-жизненное. Свята вся жизнь, и, как выше мы старались показать, «нет ничего проклятого», ничего «греховного», безблагодатного, небожественного. И особенно благословенно все в поле, как источнике с одной стороны жизненности, животности, с другой – божественности, святости...

Так думает Розанов.

В постановке проблемы брака у Розанова с особенной ясностью обнаруживается, каким образом он преодолел христианство, как преодолел он христианство иудаизмом ветхого завета и далее, едва задерживаясь только на некоторых моментах греко-римского язычества, в существенном чуждого его религиозной концепции, перешел затем к язычеству востока, к мистической мудрости древнего Вавилона и Египта, к мистическому пантеизму... «Через священную субботу, – говорит между прочим Розанов в своих замечательных, до краев полных мыслями, характерных статьях «Юдаизм»[2], – юдаизм сливается с сиро-финикиянами, вавилонянами и египтянами,

[1] «Религия и культура». Статья «Семя и Жизнь», стр. 171–173.
[2] «Новый Путь». 1903 г., №№ 7, 8, 11 и 12.



которые все имели в почитании таковые сближения, противоположные порнографически унизительным, или шаловливым и плутовским, во всяком случае физиологическим (снаружи) и приятным (внутри), нашим, это проистекает из обрезания, – символа как бы креста, наложенного на пол, это было у всех названных народов. Здесь-то, в этом религиозно-плотском моменте, в религиозности, клубящейся около пола, соединяется и сливается в один бассейн совершенно однородной влаги "теизм" евреев – с вавилонским, египетским, халдейским»... Брак для Розанова, в его «новом теизме», восходящем к туманностям древнего восточного мистицизма, – несомненно, глубочайшая, изначальная тайна, но это уже не таинство в христианском смысле. Теитизируя пол, Розанов пантеизирует понимание брака как специфически христианского таинства, брак – для него *не таинство христианское, а таинство натуральное*, просто тайна.

Восставая, по-видимому, против обездушенности, бестайности брака в христианской *культуре*, Розанов, в существе дела, идет неизмеримо далее.

«Мы имеем брак: драгоценные его черты выражены ли в академических нюансах в том, что он – "образован" и она "хороша"? Какая профанация глубже, глубже! "и в болезни – не оставляй", "и в безобразии – сохрани". Да почему? почему? Да потому, что "святое" их обоих тот факт, что они "святятся" друг для друга – не по поверхности скользит, но уходит вглубь именно и специально по линиям их связи: к Единому образу, которому они там поклонялись. Вот откуда – свет брака! Брак есть поклонение "невидимому свету". Отрицательный ли он? Да он-то и побеждает смерть, не иносказательно, но фактом: где мое и женино в этом младенце? Мы живы в нем, а через его нарождение живы в бесконечность. "Смерть – где твое жало?" Мать умирает за младенца; она – в нем; и краткий обрывок частного в себе бытия жертвует за бесконечное (в будущем) свое же "я". Не только в колорите, в тембре рождение противоположно смерти: оно в самом деле вечно вырывает у нее жертву, оставляя в руках ее, "под косою", скорее "скор-

лупу бытия", нежели самое бытие, ускользающее через рождение – в жизнь. Но оставим философию, займемся религией: что значит, что мы там "образу поклоняемся"? В чем сущность поклонения? Где, – о чем плачет Позднышев, граница между "развратом", кощунством в браке, и "религией", "святым" брака? Здесь мы приходим к труднейшей стороне темы; но вот несколько черт ответа. Свет образа отражается светлым поклонением; если есть свет, душа не темна и не скорбна в секунды брака – он правилен; замутнение его раньше и чутче всего сказывается расстройством его глубин». Но глубины эти у Розанова могут быть чисты и святы, безгрешны и благодатны также и вне христианского таинства, без Христа. «Брак есть поклонение *невидимому* Богу»... *и неведомому* у Розанова, Богу всего, богам всяческим, здесь уклон к язычеству, к пантеизму. По поводу стремления Розанова «вселить Бога» на дно бездны, в недра «брачного завитка», один из его оппонентов (Иосиф Колышко) замечает: «По-моему – *там Бог был всегда*». «Вот прекрасная мысль, прямо сказанная»! – с восторгом восклицает в своих примечаниях В. В. Розанов. «Поклонение полу, – возражает тот же оппонент, – есть черта *Ветхого*, а не Нового завета. В этом поклонении – отблеск утраченного рая»... «Вот прелестная мысль», с восторгом примечает опять Розанов. Для него также Бог там был всегда в Ветхом завете и раньше, всегда была и тайна брака, она – в дохристианском, доисторическом, дочеловеческом существовании; *тайна* была всегда, *а таинства,* – и Христа в нем, как будто бы и не нужно совершенно, без этого как-то даже лучше было, чище, крепче, глубже, изначальнее, цельнее...

...«" Не было чувства греха", – говорит о греках Хрисанф. – "У них вовсе не было того жестокого сладострастия, которое у нас составляет почти единственный источник всех и всяких грехов", – описывает Достоевский людей другой планеты – и в тоне его слов слышатся почти слезы, слезы скорби о теперь, слезы указания на будущее. А он был слишком проницателен, чтобы ошибиться; автор "Карамазовых" именно в теме сладострастия был слишком компетентен, чтобы сказать пустое определение. Что же тут за тайна, которую он хотел выразить?! "У них рождались дети, но эти дети были как бы общие, и все эти прекрасные, добрые, еще не согрешившие люди составляли одну семью". Если мы спросим, чем семья и ее существо отличается от общества, от компании, от государства (в их существе), от всех видов человеческого общения и связанности, то ответим: святым и чистым своим духом, святою и чистою своею настроенностью. Семья есть самое непорочное на земле явление, в отношениях между ее членами упал, умер, стерт грех. Все – просты. Все не зложелательны. Говорят, что делают; делают что хотят: прощают, терпят; всегда веселы и всегда в союзе. Грех на периферии семьи. Члены семьи в отношении к внешним уже обманывают, гневаются, хитрят. Безгрешность среди людей вообще, среди жителей планеты очевидна и осуществима только через один путь: устранение вовсе периферии с семьи, т.-е. раздвижение семьи на всю планету, включение всей планеты в семью. Мать мне – не одна эта старушка, а все старушки, каждая встречная на дороге; но и дальше, больше: и старая собака, которая встретила вернувшегося Уллиса после двадцати лет отлучки и, завиляв хвостом, умерла, уже есть родня Уллису; и так – все друг другу, так – вся планета. Гомер, старец, человек "золотого века", уловил эту "собаку", животное есть принадлежность полного дома, и коровки, и лошадки, и овцы – все. Человек вместе с животными, друг животного – это прежде всего человек, оставивший гордость. А гордость "Эдемом" исключается. Отсюда невинные и дружные человеку животные введены как органическое звено в "рай" первых человеков. Но вернемся к указанию Достоевского: "у них не было жестокого сладострастия". Сцена его "Сна" до такой степени полна субъективного экстаза, что он, конечно, ничего не вспомнил, когда писал ее. Между тем в "Бытии" – также сказано, что грех человека, грехопадение, хотя оно заключалось только в неповиновении Богу, сопровождалось страшным последствием: что-то моментально произошло в поле и люди закрылись древесными листьями. Началось "жестокое сладострастие". Над своими детьми мы

наблюдаем, что у них полная невинность и ее затемнение разделяются опять какою-то переменою в поле – они невинны; но завтра им кто-то что-то объяснил, явилось сознание пола, объективный на него взгляд, как на стыд, грех: и этот день есть день падения наших детей. Так я помню с собой; так наблюдал извне. Но что же это такое?! Грех, смерть, стыд – связаны как числитель и знаменатель одной дроби. У греков не было чувства греха... Как же они смотрели на пол? Обратно нашему. Как мы смотрим? Как на грех. Грех и пол для нас тождественны, пол есть первый грех, источник греха. Откуда мы это взяли? Еще невинные и в раю мы были благословлены к рождению. Ною и его сыновьям Бог повторил заповедь размножения в тех самых словах, в каких дал ее Адаму; а Ной и его дети уже размножались, как и мы, и, следовательно, до грехопадения и вне его предвидения (свободная воля человека) была дана заповедь на рождение, именно то, какое было у греков, у нас, у египтян, у всех. Семья, сейчас же начинающая расти после грехопадения, есть *эквивалент эдема*: одно средство соединения с Богом, помимо которого все другие и непосредственные способы были утрачены. “Ты пал, ты будешь без Меня: но вот тебе путь быть опять со Мной”. Отсюда святой дух семьи, исключительный. Отсюда страшное преступление вносить грех в семью, ссориться, изменять, даже просто скрытничать. Мысль, что в роднике семьи, в поле содержится грех, есть одна из непостижимых исторических аберраций: она сейчас же перенесла святость в смерть, в гроб. Как только человек подумал, что в рождении грех, испугался его, застыдился: сейчас же святость и славу он перенес в могилу и за могилу, и покорился смертному и смерти. Вот где связь трех факторов грехопадения: поверив Искупителю и вождю смерти, eo ipso человек застыдился, осудил в себе родники жизни; а осудив родники жизни (стыд) – причастился смерти, стал смертен»[1]...

[1] «Демон Лермонтова в окружении древних мифов». «Концы и начала, боги и демоны». В «Мире Искусства» за 1902 г.



Источник замутнения изначальной чистоты, нарушения первозданной прелести естественной святости пола всюду переносится Розановым в христианство. «Нужно было совершиться какому-то вторичному и еще более глубокому, чем первое, грехопадению, пусть и незаметному для самого человека, чтобы он пал оттуда – сюда»[1], из гармонического эдема первозданных туманностей древнего человека – в дисгармонию христианской греховности, этих «новой земли и нового неба». Здесь для Розанова открывается и углубляется, страшно пугая его своей силой, какой-то ужасный излом истории, ужасный, почти непоправимый вывих человеческого сознания в его отношении к Божеству, какой-то глубокий всемирный религиозный вывих, незалечимая ядовитая рана, нанесенная прикосновением темного лика Распятого к сияющему в лучах собственной премирной святости миру. В христианстве – и не в исторической только прививке его там и здесь, а в самом существе его, в исходной точке – свершилось, *на взгляд* Розанова, второе грехопадение, самое настоящее и единственно-страшное грехопадение, *грехо-сознание*...

В постановке проблемы пола, в понимании сущности брака у Розанова, как и вообще в его мистическом пантеизме, дается *не освящение язычества христианством*, как иногда хотелось бы понимать смысл его религиозно-философской концепции, но само христианство прямо поглощается язычеством, становясь в лучшем случае излишеством, в худшем – вредным. Если всякий брак свят in natura, в естественном состоянии своем, в стихийной сущности своей, то христианство – и то лишь христианство «новой концепции» В. В. Розанова (без Голгофы), – в лучшем случае только *опознание* этой естественной святости брака, озарение, признание существующего, а не освящение его в собственном смысле. «Бог там был всегда – прелестная мысль». Христи-

[1] «Мир Искусства», 1902 г. «Ипполит Эврипида на александринской сцене».

анство даже и в этом допущении открыло только то, что уже было, но не принесло ничего нового, признало старую тайну, поняло вековую, изначально святую тайность, но не принесло нового освящающего таинства. Поскольку оно приемлемо, оно просто запоздало со своей правдой.

Глубоко проникая в смысл первой Божественной Ипостаси, Отечества, Бога-отца, Розанов точно совсем не чувствует, вернее, не хочет чувствовать, в страхе отворачивается от второй Божественной Ипостаси, Сына Божия. Лик Христов отодвигается им в темный угол его молельни и становится вовсе невидим там...

Провозглашая благость пола, святость плоти, божественность жизни, Розанов исходит из представления о безгрешном, – вернее, догреховном существовании человека, из представления райского блаженства первых людей; его то скрытая, то явная предпосылка – изначальная, премирная, в глубь веков уходящая гармоничность жизни, гармоничность земляного, животного начала, естественная святость, и даже, собственно говоря, *не святость*, которая в настоящем смысле всегда есть победа над грехом, преодоление его, а *невинность, детская безгрешность*, которая отличается от истинной святости, как тезис от синтезиса в диалектическом мышлении или диалектическом развитии Гегеля. Розанов гипостезирует гармоническую невинность райского блаженства. Перенося ее в мир реальный, в историческую действительность, в сферу психологического опыта, он обожествляет всю жизнь в целом, «всяческая во всем», все свято в своей изначальной тайности. Все благостно, благодатно, свято или – просто невинно, вне греха, грех в одних случаях прямо отрицается, исключается им как фикция поверхностного, неуглубленного сознания, просто как некоторый non-sens, – что по крайней мере последовательно, – в других – хотя и признается, но не имеет достаточного основания, не получает никакого удовлетворительного объяснения в его религиозно-философской концепции, кажется чем-то случайным, внемирным, не реальным, не умещается в обогоРасширенный текст



творенной в существе своем, гармонической в глубинах своих жизни, животной жизни, безгрешной плоти...

Плотское в поле, плоть вообще в жизни не святы сами по себе, как кажется Розанову. Они даже и не невинны теперь в пробужденном сознании человека. Святости и не было и там и в изначальной глуби доисторического, аморального, естественного состояния, нет ее в движениях страшно шевелящегося над нами родимого древнего хаоса. Святости не было, но была невинность, которая утрачена с грехопадения первых людей, после того, как коснувшись греха, они вдруг ощутили наготу свою и устыдились ее. Невинность в прошлом, в представлениях райского блаженства, в отвлечениях детской, животной безгрешности, и еще в притяжениях грядущей святости, в благодатной освященности. Сзади бессознательно-стихийная, естественно-необходимая невинность, впереди – сознательно-свободная, возможная святость, в настоящем же грех и трагизм борьбы с ним. Грех теперь – факт внутреннего опыта, незаглушимый голос проснувшегося сознания, религиозно-нравственной жизни. Он загорается уже в ранних проблесках сознания, в инстинктивном *стыде*, которому придавал такое важное значение Вл. Соловьев, стремясь углубить его своим пониманием («Оправдание добра»). Невинность утрачена, святость не приобретена, – она ищется в приближениях, в бесконечных приближениях, и человек в трагической дисгармонии страстно трепещет в муках религиозной агонии на сгибе этого мирового излома, среди бурного огненного водораздела утраченной невинности и чаемой святости, потерянного рая и рая обетованного. Мечта о потерянном рае, радостно-манящая греза о прекрасном эдеме – излюбленная тема Розанова, ею он согревает, поэтизирует, одухотворяет свои писания. Она тяготеет над его сознанием, над сферой его религиозных исканий, как некоторая навязчивая идея, властная, влекущая. Весь *до*-христианский и *вне*-христианский мир окрашивается в его воображении в цвет этой радостно-зовущей идеи; светлая, сияющая дымка гармонической невинности, изначальной, естественной красоты, правды и безболезненности рай-

ского блаженства заманчиво клубится здесь, и манит, и очаровывает. Эдем царствует здесь нераздельно отодвигая боль греха, страдания и всяческий трагизм в мир христианства с его греховной расколотостью, покаянной исступленностью и воплями о прощении, о спасении. Духовно-безжизненному изнурению Христовой Голгофы Розанов противополагает царство радостной безгрешности, смеющейся невинности, нестыдности Эдема. С увлечением останавливается он на статьях г. Рцы в № 3 и 4 «Мира Искусства» за 1904 г. «Нагота рая – эстетическая теорема». «Мы необходимо *должны*[1] допустить, – пишет здесь г. Рцы, – что в безгрешном состоянии человека, что в условиях *ценности* бытия, еще не расколотого грехопадением, что в том чудном Эдеме, который был насажен Господом для блаженства ноуменов, а не их жалких отображений, что там *известен был метод какого-то бесконечно-нежного прилепления человека к жене*[2]. В этом методе не было ничего грубого, жестокого, оскорбительного. Напротив, в нем заключалось какое-то неизъяснимое благородство, какая-то непередаваемая утонченность; что-то такое, что должно было, по смыслу Верховного Художника, и действительно *могло*[3] удовлетворить требованию *абсолютной красоты*[4]. Как логическое следствие такого порядка вещей – *страдания*[5] любви ни в каком моменте, ни в какой, даже самой слабой степени, не были возможны. Ущерб, изнеможение, увядание – все эти атрибуты увядания не были известны первозданному человеку. Упругость форм и красота линий тела оставались *неизменными*[6]. Только при таких условиях и возможно было, что: “И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились”...»

«В этом труднейшем месте и труднейшей теме, – пишет вслед за этим Розанов, – у автора проходит двойственность, колебание. В начале явно говорится об “алкалоиде, вступившем в мозг” и, очевидно, переменившем *психику нашу, воззрение*[1] наше на любовь и круг моментов рождения. Но в конце концов говорится *о неизменности девственных форм*[2] и в рождении. Мы готовы уступить автору половину его тенденции и согласиться, что размножение вне грехопадения происходило бы не совсем так, как сейчас: с отсутствием *боли*[3] – это во всяком случае (об этом есть твердое слово Божие), но, и далее, чуть-чуть даже in modo alio novo et vetere, о каком ни воспоминания, ни идеи у нас не сохранилось и нет. Но именно *чуть-чуть*[4]. Автор взамен этого должен уступить нам другую половину своей тенденции и допустить, что у нас “закрылись очи” на круг моментов размножения и что мы *смотрим неверно и чувствуем неверно* этот круг, *как он есть сейчас*[5]*: что стеклышко зла (“первородный грех”) попало в глаз и испортило видение...*»[6]

Розанов хочет вернуться к гармонии утерянного рая, восстановить его здесь, в нас, в глубинах нашего чувствования; во имя этой дразнящей его грезы о Эдеме он бежит от христианства и той, пугающей его воображение, тени, которую бросает он на первозданное, вечно живущее в нас чувство блаженства невинности. Под этим преображенным взглядом засияет весь настоящий «круг моментов размножения», все освятится и осветится, и засияет изначальным, первозданным, прародительским светом безгрешности, светом Эдема. «Мы потеряли *внутреннее воззрение*, всегда из крови открывающееся, из “семьи как Эдема...”», жалуется Розанов в той же статье. «Нельзя жить в семье, если она не как эдем...». И вот эдем реставрируется, оживает, возгорается в свете мис-

[1] Курсив подлинника.
[2] Курсив мой.
[3] Курсив подлинника.
[4] Курсив подлинника.
[5] Курсив подлинника.
[6] Курсив подлинника.



[1] Курсив подлинника.
[2] Курсив подлинника.
[3] Курсив подлинника.
[4] Курсив подлинника.
[5] Курсив подлинника.
[6] «Новый Путь». 1903 г. № 3. В. В. Розанов. «В своем углу». «Замечательная статья»

тического учения Розанова, в нем изначально свята всякая плоть, свята жизнь и исключается освящение во Христе.

Плоть в живом состоянии – безгрешна, нестыдна, естественно-гармонична, стихийно-целостна, невинна, *но не свята*, как кажется Розанову; тайна невинности заманчиво чарует здесь, но таинство не свершается. В человеческом, пробужденном уже ото сна первоначальной невинности – всегда неистребимо присутствует, хотя бы в бесконечно малых, грешное, стыдное, неестественно-дисгармоничное и сознательно-дуалистическое, трагическое начало, как бы какой-то духовный вывих проснувшегося к новой жизни человека. Нет святости здесь, но есть уже в мучительно-страстных исканиях, как смутное ощущение, *жажда освящения*, забрезживший рассвет, приближение к нему, слабое мерцание отдаленной зари божественного восхода, воистину святого состояния. Синтез – открывается во Христе, в истинном понимании и претворении в себя брака, как Христова таинства, не в исторически засоренном консисториями и каноническим правом виде, а в преображенном, просветленном свете грядущего религиозного сознания, быть может, светом новых откровений... Здесь боль вопросов для тех, кто хочет остаться с Христом, спокойная твердь для тех, кто может успокоиться на натуральной тайне, угомониться «вне Христа», в грандиозных попытках вернуть естественную невинность, самосветящуюся, земляную, вне-христианскую святость мистического пантеизма Востока. *В основе этой погони за Эдемом лежит обманчивый призрак изжитого прошлого, существующего только в мечтах и грезах...*

Но на пути Розановского стремления, в его попытках теитизировать пол, в ужасе разверзаются зияющие своей беспросветной темной глубью бездны, раскрываются страшные, бездонные пропасти, из которых несется страшно-щекочущий сатанинский хохот, бегут странно дрожащие черные тени, загораются зловещие, дрязнящие красные огни демонизма. В глубине глубин пантеистической мистики Розанова страшно темная точка ее, черное жерло жизни, в ее провалах и углублениях к потусветному, ноуменальному, вдруг загорается огненно-красным дьявольским светом.



В теитизации пола Розанов, в сущности, сенсуализирует Бога, топит Бога в мистически-сатанинских глубинах пола. «Беатриче», «Мадонна», «розовая тень», которой, по рассказам, молился Вл. Соловьев, и суть *изредка и редкими людьми* усматриваемая суть «того света», который именно включает в себя половое начало»[1]. Бог утопает у Розанова в половом начале, растворяется в нем, вернее, излучается из него как его сияние, как некоторое производное, *второе*. Мистический пантеизм Розанова в этом пункте имеет уклон к мистическому материализму, Бог у него все же в конце концов производное природы, второе, темное, лицо пола, естественное свечение плоти *из самой себя*... Божественная теплота, сияние святости струится из глубин пола и должна следовать за ним во всех его изгибах и изломах, должна просочиться в самую темь его сложных и извилистых корневых сплетений, сходить по линиям не только тихой супружеской спальни, благоухающей семейности, величавой плодовитости «универсально-родильного дома Библии», но, развиваясь и все наполняя собой, должна втекать и впитываться также и в естественные извивы, кривизны, протекать по потайным ходам различных *инфернальных* излучин полового начала, не останавливаться перед демоническими отсветами и сатанинскими провалами, ибо все это ветви все того же вечно шумящего, вечно зеленого во внешнем цветении, и вечно загадочно темного в корнях своих, древа неиссякаемой жизни... Раз уже Розанов изначальной святостью плоти открыл двери во все стороны, разомкнул все щели и скважины, необходимо делается признать то, что войдет в двери, и нечем уже защититься тогда и от того, что вползет в щели и скважины, приходится все принять и благословить, как святое и божеское, потому что все в плоти и поле. При тех широко раскрытых дверях,

[1] Курсив автора. «В мире неясного и нерешенного». «Полемические материалы», стр. 76, примечание.

которые распахнул Розанов на Восток, в сторону подземного гула родимого хаоса, нельзя укрепиться на каком-нибудь одном моменте религиозной мудрости Востока, нельзя принять одного гостя, сторонясь от других. От Мамврийского дуба, из мирной Палестины библейства его каким-то загадочным ветром как бы все относит и, по существу позиции, еще более *может отнести* – в сторону блудного Вавилона и далее к памяти погибших Содома и Гоморры. Когда подняты паруса, не справиться с ветром... Страшные бури, неистовые вихри крутят около его «мыса доброй надежды» – самосветящейся религии семьи, самосветящейся плоти, светоносно-земляного начала; зловещими отблесками играет «сияющее тело» рождающей земли, страшные красные огни вспыхивают и разгораются порою в тех «*своих* лампадках», которые, как мы видели в прошлой главе, зовет Розанов возжечь в матушке-земле: «пусть горят всю ночь. Ничего воздушного, главное, чтобы ничего воздушного», приговаривал он в страстном умилении перед светоносно-земляным, плотским... Но вот с земли же ведь, в «своих лампадках» дымится что-то страшное, зловонное, чему бы неоткуда, казалось, взяться при предпосылке *гармоничности* жизни, таящей в глубинах своих невинность райского блаженства... Около Розановского «мыса доброй надежды» – невинности и целомудрия деятельного пола, бушуют также волны всяческих инфернальностей, проносятся содомские бури и вихри, проползает страшное карамазовское насекомое, «насекомые-сладострастия», и порою плетут свои угрожающие тенета страшные пауки, вроде тех, которые преследовали воображение Достоевского, по гладким стенам его крепкого мыса оседает липкая слизь смердяковщины с его трупным запахом мертвецкой... Но прежде всего бури карамазовские, вихри сатанинские, смерчи Ставрогинские, Свидригайловские страстные задыхающиеся хрипы... «И в тебе, Ангеле, – говорит Дмитрий Карамазов брату Алеше, – это насекомое живет, *и в крови твоей бури родит. Это – бури, потому что сладострастие – буря, больше бури*! Красота – это страшная и ужасная вещь!



Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся. *Тут все противоречия вместе* живут. Я, брат, очень необразован, но я много об этом думал. Страшно много тайн! Слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывай, как знаешь, и вылезай сух из воды. Красота! Перенести я при том не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает, что такое, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В Содоме ли красота? Ведь что в Содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, – знал ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»... Дисгармоничны, внутренне-противоречивы и демоничны, и божественны в одно и то же время, – самые основы пола, самые глубины его, – этого отрицать нельзя: борьба дьявола с Богом идет в самых недрах плоти, в глубине глубин ее, рождая бури, смешивая идеал Мадонны с идеалом Содомским, молясь и кощунствуя. Оттуда идет все светоносно-земляное, мистически-светлое, святое или только потенциально святое, но оттуда же слышится шепот демонизма и сатанинства, шепот Содома, шорох страшных инфернальных движений карамазовского насекомого, зловеще страшное хрипение Ставрогина, вопли Свидригайлова, рев вихрей и бурь преисподней пола...

«Возьмите, – пишет г. Розанов[1], – странные порывы Свидригайлова; смешайте с нею философию Ивана Карамазова (любовь к “клейким листочкам”, которая “все выживет и все переживет»), да и всю карамазовщину, с распутно-добрым

[1] «Религия и культура». «Новые эмбрионы», стр. 250.

Митей и “святым” Алешей, который, однако, все это (карамазовское) в высшей степени понимает (“и я – такой же”, – говорит он); не обегайте даже Федора Павловича, помня комментарии из *записной книжки* Достоевского, “мы *все* – Федоры Павловичи”, т.-е. немножко “по образцу его, по подобию его”. Положите в букет, с ее неслышной походкой, Грушеньку. Получится большой воз – сена. Это еще “погудка”, “так себе”, не “буря” и не “мгла”. Теперь положите все это под пресс огромного давления и сплющите в тонину почтового листа: *то ужасное напряжение страстей, какое получится – вдруг заструится светом всего Востока*. Тут и Дамаск, и “дщери Сиона”, и “тельцы в Вефиле”, которых поставил Иеровоам, и весь высокий полет Библии. Но и обратно: вот почему “ворох” Достоевского попахивает библейским, и он сам – “во пророцех” запада»...

Ужасно, как все связано, слито здесь, в этой жуткой загадке пола и святости его, как глубоко, пугающе глубоко понимает это Розанов, понимает... и *принимает* святость, порою сознательно и открыто сливая божественное в демоническом и общем живом переплете своих догадок и намеков...

Принимает... но не всегда, чаще пытается оградиться, не крестом, конечно, а «семьей, как религией», «ложем нескверным», беременностью, детской колыбелькой, младенческой невинностью – «универсальным родильным домом Библии» и тому подобным, но волны *снизу*, из темных глубин пола, из темноты его, из инфернальных потайных источников, напирают и смывают искусственные, номинальные запруды, совершенно невозможные при исходных основаниях, при фундаментальных предпосылках его мистического пантеизма. «Природа человеческая, – пробует отговориться он[1], – и именно не в минеральных, а жизненных своих частях, и частнее – в темпераменте, в поле, имеет не только что-то положительное, но именно отсюда она становится мистической, *и при том с благим, положительным, а не с черным, не с демоническим содержанием*. Это бесспорно еще и из того, что мысль, гений, всякие прозрения философские лучатся отсюда же. Вся природа благоухает весною – ну, ведь это же от Бога, никто этого не оспорит; но мало замечено, что и человек тоже начинает благоухать гением в весну своего возраста. *Нам очень важно установить не-демоничность пола*...»

[1] «Религия и природа». «Смысл аскетизма», стр. 179.



«Жизнь полюбить прежде, чем смысл ее». – Розанов в своем мистически-пьяном любовании ею, в своем страстно-упоенном тайнодейственном нашептывании развернул сокровенные глуби, заглянул в страшные потемки жизни. В разверзшихся перед ним зияющих расщелинах бытия, в мистически темных углах и сочленениях естественного, натурального, жизненного вдруг обнаружились затягивающие топи страшного демонизма, обнажились и потребовали своего признания, благословения себе, обожания и моления, ибо они плоть от плоти изначально святой – по Розанову, божественной, кость от кости во всем благодатного, в существе божественного, бого-животного, бого-творящего мира. На ряду с идиллией «универсального родильного дома Библии», на ряду с идиллической семейственностью зашевелились, подземным шорохом давая о себе знать, страшные тени мрачного подполья, подполья пола, подполья плоти вообще – отверженного, темного, неестественного... Проснулось разогретое святостью плоти бунтующее начало ее, – зловещее, угрожающее, – заискрились демонически-страшные, вызывающие инфернальные извивы человекобожества, изгибы властного безудержа индивидуального дерзновения, гениально выраженного Достоевским в Карамазовых, Свидригайлове, Ставрогине, Ипполите, Версилове, «Подпольном человеке», «деревенских Власах» и многих других. Проснулось страшное в своей безответной требовательности «подполье» и предъявило свои права на признательность, на святость, на Божественность... И некуда отсюда уйти, некуда спастись, нечем защититься здесь, в конце концов, Розанову. Против стенаний и воплей, против посягательств и вызовов хотя бы «подпольного человека» Достоевского он бессилен... Здесь святость

бытия проваливается в бездонную пропасть вечно-непримиримых противоречий и диссонансов, – *она самоотрицается*. «На самом деле надо знаешь чего? – спрашивает подпольный человек Достоевского. – Чтоб вы провалились, вот чего. Мне надо спокойствия. Да, я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас за копейку продам. Свету ли провалиться или мне чаю пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»...

Здесь крепость, занятая Розановым, подтачивается изнутри, его позиция осложняется и изрезывается неожиданно странной резьбой всяческих изломов и отвесов, во многих точках ее пересекают линии весьма многих инфернальников пола. В иных узлах и сплетениях от его углубления в дисгармоническую сущность пола, то замалчиваемую им, то вдруг страшно ощутимую, – могут быть проведены связующие нити в различные стороны; между прочим, сюда может быть в некоторых своих моментах вплетена философия пола, философия любви и смерти в художественном творчестве модного теперь, хотя и не слишком глубокого, Станислава Пшибышевского... Розановская святость плоти потечет по линиям психологических разветвлений и изгибов польского писателя, закрутится в бурных вихрях этого безумия пола, нервно кричащего, воспаленного, задыхающегося в страшных судорогах самоотрицания, самопожирания...

Здесь-то в святой плоти промывается отверстие, через которое святость протекает к сатанизму и демонизму; жизнь свята во всех ее проявлениях, божественность, благодать разлита в них повсюду, истекая из мистических глубин, где свет сливается с тьмой, родится из нее, где миры загораются, выделяясь из недр первозданных туманностей.

И вот по разветвлениям узоров психологического рисунка в постановке проблемы пола воображение Розанова уже притягивается страшным притяжением полового извращения, аномалий в поле, которые, как он глубоко понимает, коренятся в самом естестве. Уже влекут к себе, вызывающе дразнят, понуждая на благословенную признательность с точки



зрения его концепции, – и соединение с животными, и кровосмесительство[1], и всевозможное инфернальное в поле.

Вот вслушайтесь хотя бы в эту, по необходимости длинную, сложно-узорчатую цитату:

«Чадо-зачатие есть главный, трансцендентально-мистический акт, где человек актом участия своего сводит душу с до-мирных высот и завивает ее в стихии. Нельзя не видеть в акте этом еще продолжающегося и по сейчас миротворения: ибо мир в точности *еще* творится, *вновь* создается в каждом вновь зачинаемом живом существе. Никогда и никем (наукою) не постигнутое существо жизни, “тайна жизни”, “тайна живого бытия” оттого и не постигнуто, что стихии, “азот”, “кислород”, куда завита жизнь, – и земны, и рациональны, но “огонек”, в них завитый “душою живою”, точно “ниспал с неба”, точно – не земной вовсе, и не стихийной природы. Мы выше упомянули об аномалиях в поле: противоестественных (и часто неодолимых) в нем влечениях, так мало или вовсе не разгаданных; однако, вдумаемся же в самый термин, который один мы сумели прибрать к непонятному явлению: пол идет *против* естества и рушит нам сколько-нибудь понятные его законы: обнаруживает такое в природе своей, что не отвечает всем нашим понятиям о нем и раскрывает его именно с трансцендентной стороны. Можно сказать, дать упомянутое объяснение этим аномалиям – значило бы ввести понятие в душу мира и, наконец, приблизиться к разгадке жизни на земле. Но остановимся же на термине: *противо*-естественное и значит *вне*-естественное, без-законное, т.-е. *инуду* – превходящее в законы и в естество “сего мира” – притом их *отменяющее, одолевающее*. Что же это такое? Всегда это почти суть волнения, отменяющие закон чадородия, и собственно его заменяющие собой, т.-е. ему *эквивалентные*. Эти тайны так жгут язык, что о них нельзя собственно говорить: и язык “прильпе к гортани”, и бумага под чернилами

[1] См. неоконченную печатанием статью в «Мире Искусства» за 1904 г. «Что сказал Тезею Эдип (загадка сфинкса)».

горит, тлеет, проваливается. Наступает “αρρητος”. *Но вот кой-что и хоть в форме намека*: в аномалии, которую мы не смеем назвать по имени, человек усиливается и действительно ухитряется выйти из своего “species” – закона чрева выносившей его матери и также закона Божия, отделившего день его создания от прочих и более ранних дней. Но “Господь привел к человеку всех животных и повелел всем им наречь имя”, т.-е. постичь их существо и дать формулу. И вот, как бы “нарекая имена”, человек отходит от своего “я” к жаждущим его внимания без-реченным животным. Он сходит с “трона человечности” и погружается в мир под собой, в природу для себя, в “дыхание” более ранних дней творения, чем “шестой день”: единственная точка и единственная секунда, где это совершается, где это может совершиться... “Я” его – расплылось теперь, растворилось, не иносказательно, но на самом деле в

...дольней лозы прозябаньи...
И гад морских подводный ход...

Странная минута, где ведение и даже именно дыхание, биение пульса, содрогание переступает грани, вообще доступные человеку, и о чем вспомнив, он может и в праве будет повторить, что —

С природою одною он жизнью дышал,
Листов разумел прозябанье. –
Была ему звездная книга ясна...

Это же поразительно; это – факт, он именно в том состоит, на что мы указываем: *именно в слиянности на секунду, в отождествлении, в счленении даже до одного неразрывного существа с стихиями пятого и четвертого творческих дней*. Нигде еще, ни в чем еще человек не может совершить акт этого могущества, и никогда от этого он не порывается иначе, как в поле, к этому “выходу из себя”, “переступанию через себя”. Вот маленькая попытка возможного объяснения; вот тайны очень мало “снившиеся нашим мудрецам”, но которых тайное ведение мы находим в мире культуры и живописи, в тем-



ных мифах человечества, во всех этих “минотаврах” и проч., где дни творения перемешаны и мы видим сумерки бытия, ни день, ни ночь, ни “человека”, ни “лошадь”, но полу-лошадь и полу-человека». «Как это далеко от архаизма и дикости, но заключает в себе ноуменальную тайну – видно из того, что при множестве более благородных “сюжетов” упражняли над этим кисть свою (и, следовательно, воображение) творец “Тайной вечери” Леонардо да-Винчи (“Леда”) и “Страшного Суда” Микель-Анжелло (“Леда” же). Человек в поле развивается в “альфу и омегу” жизни и бытия, когда во всем остальном он есть альфа ли, омега ли, но непременно *одна* и *определенная* буква животного алфавита. “Не хорошо быть человеку одному”... Теперь, что же просвечивает нам в этой аномалии? Родство человека с природой, не изолированность его, и то, что он лежит на ней кротким и владычественным венцом: все то, что так трудно теоретически доказать. Это – аномалия в одну сторону, и есть еще четыре или пять, расходящихся по разным направлениям. Во всех их чрево жизни как бы пробуравливается, и в узенькую воронку потрясающего случая мы разглядываем еще второе “над” или “под” миром чрево; в самом деле “еще земное” и “опять небо” – звездное ли, но уже не с нашими созвездиями, “лилейное” – но где цветы уже “не наших садов”»[1]. В конце концов В. В. Розанов тщетно старается установить «недемоничность пола». Напротив, объявив весь пол, всю плоть, всю жизнь, в самых исходных точках ее, в творческих премирных узлах, в преисподних глубинах – святою-божескою, благословенною, приняв ее и облюбовав, не страшась ее дисгармоничности, не закрываясь от ее демоничности. Розанов становится в известном смысле неуязвим и *страшно* силен. Обнажив мистически-демоническое в поле, и освятив его в Боге, «светоносно-земляное», свято-плотское и божественно-могучее, выявив глубь до видимого дна, Розанов не может быть опровергнут изнут-

[1] «В мире неясного и нерешенного». «Брак и христианство», стр. 117–119, примечание.

ри, но силен собой, своим обильным внутренним питанием. Реализм земного начала здесь последовательно проведен, продуман до конца, прочувствован до глубин, до тайн, до мистически-демонических основ своих. И Розанов часто, как будто только из какой-то деликатности-ли, от боязливости-ли от них отмахивается, как будто умышленно не выговаривая всего, не подчеркивая, иногда даже зачеркивая и затушевывая последовательность и глубокость своей позиции. Он как бы нарочно *укорачивает* линии узоров своего миросозерцания. За то – откажись он от этих фиговых листков, останься в наготе своего мистически-демонического человекобожества, «знающего добро и зло» – он станет неприступен. Тогда с ним уже невозможен станет спор, – можно, ужаснувшись – отойти ко Христу, противостать, но не спорить...

### *Глава третья*

*Карамазовский вопрос в концепции мистического пантеизма Розанова. Особенная сложность этого вопроса здесь. – Ослабление личного начала в человеке и Боге. – Затемнение сущности Карамазовского запроса о смысле индивидуального поругания личности другим вопросом. – Разрешение его у самого Розанова. – Моление своему Богу в христианской видимости. – Сложность позиции в вопросе о свободе в вере.*

Концепция мистического пантеизма Розанова все вбирает в себя. Он примет не только глубь демонизма, он все примет, все благословит, со всеми примирится, ибо все в своих земляных глубинах добро зело, все свято.

Не существует для Розанова знаменитого бунтарского вопроса Карамазова о смысле индивидуального трагизма, о бессмыслице принятия мира при наличности неоправданного страдания, неутешных слезинок «хотя бы одного того замученного ребенка, который бил себя кулаченком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезами своими к “Боженьке”». Трагизм индивидуально-неразрешимого, индивидуально-невосстановимого поругания личности, ужас неоправданного страдания неутешно индивидуальной обиды,



которые никогда, никогда в индивидуальности своей, в единичной случайности не найдут себе утоления, ни в каком грядущем торжестве правды, вся эта самая больная боль, самая напряженная, интимная мука нравственно-религиозных исканий Достоевского не волнует, не мутит глубин жизнелюбивого мистического пантеизма Розанова. Здесь, конечно, не дается абсолютного торжества правды, не разрешается боль и обида неоправданных единственных унижений и оскорблений, проблема Достоевского остается без ответа, не решается, но растворяется, расплывается в самой постановке ее.

Проблема теодициеи, сложным переплетом вплетенная в Карамазовский вопрос Достоевского, просто устраняется Розановым, она не только не решается у него, она даже не ощущается, не сознается в страшно-болящем узле своем – в исступленных вопрошаниях о смысле индивидуального страдания, индивидуального зла в мире... Розанов не чувствует вообще этой мучительной обостренности запросов гибнущей индивидуальности, этого индивидуального трагизма, личное в его концепции притупляется в болезненно-чувствительном острие своем, оно обезличивается, растворяясь в глубинах жизни, сливаясь с ее целым, всеобщим, беспредельно-огромным, бесконечно-живым, бездонным, личное растворяется в индивидуальных заострениях своих, расплывается и тонет в волнах естественного, вечно живого, животно-плотского. Как *личный* Бог, как мистический лик Христа, абсолютно единственного, лично-божественного, так и неповторяющаяся индивидуальность человеческая не властны над религиозным сознанием Розанова, все это пантеизируется, сливается здесь с общим дыханием жизни, тускнеет в живых, но *не личных* красках жизни. Розанов любит жизнь в ее текучести, плодоносимости, неустанной рождаемости, боготворит ее в новых и новых бесчисленных повторениях, бесконечно растущих побегах вековечного древа жизни, «в розовом бессмертии» вечно цветущего пола, вечно зачинающего новую жизнь, вечно рождающего чрева... В нутряном, земляном начале побеждается для него жало смерти. Но Роза-

нов любит все же именно живую *конкретную* жизнь, *эту*, ближайшую, видимою, подлинно сущую здесь около нас, любит ближнего конкретного человека, а не абстракцию человечества, не дальнего человека, не проекцию его в будущем. Любовь эта в высшей степени характерна для всей концепции Розанова, она плотская любовь в самом широком смысле слова; она не связывается с абсолютной неповторяемостью, абсолютной невозвратимостью единичностью индивидуальных черт жизни, не приковывается к ним, но она и не абстрактная любовь в то же время. С одной стороны, Розанов действительно как бы не верит в смерть, так как жизнь не схватывается его углубленным сознанием в своих абсолютно индивидуальных гибнущих чертах, с другой стороны, он не верит в жизнь индивидуального в ее неповторяющихся моментах. Взгляд его прикован к неиссякаемым тайникам жизненной глуби, где она в своей глубочайшей, неиссякаемой мистической сущности вечно жива, вечно равна себе, и он чувствует, осязает эту мистическую неиссякаемость, эту «здешнюю» вечную жизнь, чувствует так сильно, так реально, как ближайшую действительность, черты конкретного человеческого лица. Его пантеистическая любовь к жизни, таким образом, не абстракция, бескровная, бесплотная, внеконкретная, как у многих пантеистов, она во плоти и крови, живая, животная, сочная и красочная, но она все же, в строгом смысле, *вне личности* человека и Бога, *вне абсолютной индивидуальности*.

Отсюда укрывается уклон к любви внеличной, пожалуй, даже к некоторой любовной деспотии, которая не знает абсолютно ценных индивидуальных точек в своем прилеплении, чужда Христову лику в его абсолютной Божественной единственности, чужда – основной религиозно-нравственной аксиомы абсолютной равноценности людей во Христе, абсолютной ценности индивидуального человека, рассматриваемого в своей мистической божественной сущности, как самоцель. Ценна жизнь *вообще* (но не в абстракции все же), живой, настоящий *этот* человек, но не сам по себе, как индивидуальный, а как настоящий дышащий живой жизнью,



как настоящее отражение вечно бьющегося пульса мировой жизни, как необходимое звено, горящее кольцо в общем пламени самосветящихся глубин... Человек ценен не как *бессмертное индивидуальное* «я», а как звено в бесконечной цепи *бессмертия жизни*, как момент земляного цветения... С моральной стороны концепция Розанова – углубленный, осложненный эвдемонизм, *эвдемонизм мистический*. Тут-то он чуточку задевает образ «Великого Инквизитора» в «Братьях Карамазовых» Достоевского.

Здесь страшно огрубить точку зрения В. В. Розанова, но не хочется замолчать эту сторону его концепции. Сложность, замаскированность и противоречивость его позиции здесь достигает высшей меры...

Правда, к человеколюбивому преодолению индивидуальной боли, индивидуального трагизма, в гениальном антихристианстве «Великого Инквизитора» Достоевского Розанов приближается не прямо и не открыто, а в скрытых, очень сложных, тайных, трудно ощутимых, но все же несомненных касаниях. Открыто, сознательно он восстал против царства, созидаемого мыслью Великого Инквизитора, восстал своей критикой его в книге «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского»[1]. Восстал против, но теперь уже несомненно он шел от того, во имя чего восстал, и, таким образом, подрубил сук, на котором держался и за который и теперь еще держится, хотя чувствует уже, что упал с ним на землю, и держится за него совершено внешне, – не на нем, а за него держится, на земле сидя.

В своей книге Розанов называет идею Инквизитора «странной и очень трудно опровержимой», но все же опровергает ее. Вот как он понимает эту идею: «Тебя предупреждали, – говорит Инквизитор Христу. – Ты не имел недостатка в предупреждениях и указаниях, но Ты не послушал их и отверг единст-

[1] Первое издание в 1891 году. Второе – с некоторой оговоркой в предисловии вышло в 1902 году. Если бы В. В. Розанов был откровеннее, оговорки его здесь должны бы быть еще решительнее.

венный путь, которым можно было устроить людей счастливыми». И затем он высказывает свою идею, следя за которой серьезно невозможно не ощутить некоторого ужаса, который тем сильнее возрастает, чем сильнее чувствуешь его неотразимость. Нити всемирной истории, как она совершилась уже, будущие судьбы человека, как их можно предугадывать, мистический полусвет и непостижимое соединение неутолимой жажды с отчаянием в бытии для нее какого-либо объекта, все это сплелось здесь удивительным способом и в целом своем образовало слово, которое мы не можем не принять как самое глубокое, самое проникновенное и мудрое, что, с одной возможной для человека точки зрения, было когда-либо им о себе подумано»[1]. Достоевский вскрыл своей критикой в легенде о Великом Инквизиторе, как и раньше, еще в «Записках из подполья», мистическую сущность абсолютного достоинства человеческой личности, которая нигде и никогда не должна быть превзойдена, как средство. Розанов отлично понимает и показывает это, но критика его исходит здесь из элементов христианства, даже своеобразно понятого православия[2], которые далее им самим преодолеваются в самом корне и более или менее решительно отметаются или перевоплощаются. По поводу слов Инквизитора, обращенных ко Христу[3], Розанов делает такое характерное примечание, совсем не вяжущееся со смыслом конечных выводов его мистического пантеизма. «В трех этих строчках выражено понятие Достоевского о сущности христианства и указан руководительный принцип для деятельности христианина: *всегда мысленно предстоящее дело относить ко Христу и спрашивать себя: совершил ли бы Он его, или, видя, одобрил ли бы, не нарушая* при этом в своей мысли *цельности* Его образа, как Он передан нам Евангелистами, *совокупности* всех черт Его. Мы думаем,

[1] «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского», стр. 77.
[2] См. стр. 120–122 книги В. В. Розанова.
[3] «Вместо твердого древнего закона, свободным сердцем должен был человек решать вперед сам, что добро и что зло, имея лишь в руководстве *Твой образ* перед собой»...



этот принцип есть истинный, и при соблюдении его Евангелие никогда бы не могло быть подвергнуто тем насильственным применениям, каким посредством установления из него отдельных выражений оно подвергалось в истории»[1].

Далее в своих исканиях он расширяет этот принцип до самоотрицания, совершенно поглощая Христа своим мистическим пантеизмом. Но уже и здесь, в книге «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского», ослабляет и затемняет индивидуальный, интимный характер трагических запросов Достоевского в устах Карамазова. В первом издании своей книги Розанов дает попытку рационализации христианского разрешения этой проблемы, попытку, переставшую далее удовлетворять его самого. «Дойдя, – пишет он в предисловии ко второму изданию, – до критики страдания людей, в частности *младенцев*[2], я пытался тогда, в 1891 году, рационализировать около этой темы. Это ошибка»... Вслед за тем Розанов рассказывает *свой* пример на тему Карамазовской тяжбы из-за неоправданных в их индивидуальной боли невинных страданий. Близ Костромы найдено мертвое тельце младенца, умершего, очевидно, в ужасных муках от голода. Младенец брошен, – предполагает Розанов, – матерью, скорее всего незаконно родившей его... В гармонии со своей излюбленной теперь темой Розанов напирает здесь более всего не на бессмысленность индивидуальной гибели, а на гибель от незаконно-рожденности. «Мы живем, – пишет он здесь, – в эре *похуленного рождения*: потрясенного абсолюта *полов*, т.-е. жизни, т.-е. опять же рождения. И костромской факт, в общей его картине и смысле, есть продукт этого похуления, и *вне нашей эры его не существует* (??). Ибо где слава и честь – там не умирают, не умерщвляют, а где позор – там уже непременно умрут. Явилась и непременно должна быть явиться у нас некоторая доля как бы *апокрифических* рождений, не попадающих в тесный канон; и как апокрифические

[1] Там же, стр. 87.
[2] Курсив автора.

книги не велено читать, предосудительно держать, одобрительно уничтожить: так дети апокрифические не прямо, но косвенно указуются к вычерку из "книги живота". Моисей и его судьба, не без дочери фараоновой, a priori вырисовываются. И вырисовывается нужда, сердечная принужденность, подумать о вторичном "Исходе", аналогичном Моисееву. Ибо, как и сказал Достоевский: "позвольте, согласились ли бы вы принять такую гармонию"? Но он совершенно не подумал, как далеко простирается его вопрос, *и как самые дорогие ему идеи закручиваются и идут ко дну именно около детей*. Он взял в пример необъяснимости вообще страданий абсолютную правду, чистоту: *дитя*. Ему в ответ кидается: дитя-то и есть преимущественная *скверна*, первая *вина* человеков, их стержневой *грех*. Около этого вопроса "Легенда" Достоевского, которая могла бы казаться только теорией, рассуждением, и таковою действительно была для него (??), наливается, так сказать, соком и кровью практики, и вдруг нисходит в совершенно реальную проблему»...[1]

Здесь уже интимность боли карамазовских вопрошаний, вопрошаний Достоевского, передвинута, индивидуальная боль за костромского младенца, за его непоправимое поругание, превзойдена, раскалывается и как бы затушевывается тяжбой за детей, за незаконнорожденных детей, умаляется перед ужасом аскетически-детоубийственного канонизма исторического христианства, «похулившего рождение, потрясшего абсолют пола». Вопрос здесь не в том, что потрясен абсолют пола, а в том, что повержен *абсолют личности*, дело не в том, что есть безвинная гибель от незаконнорожденности, а в том, что есть *безвинная гибель личности вообще*, общее – в том, что есть трагизм индивидуальной безысходности. У Розанова ли вопрос внесен в замкнутый круг «нашей эры», перенесен на почву борьбы с христианством; розановский запрос – не карамазовский запрос, – первый ограниченнее, специфичнее и решимее, второй интимнее, глубже... И решается он Розановым очень по-своему уже в первом издании «Легенды о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского», решение это дается рядом с рационалистически христианским решением, но по существу независимо от него. Это решение или, вернее, устранение, залечение боли вопроса, не сознательно-инквизиторское, но в тайниках своего смысла анти-христианское; Розанов своеобразно истолковывает образ Алеши, как ответ на сатанинский вызов идеи Инквизитора.

[1] «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского». Издание 2-е, стр. 5.



«Алеша, бледный, трепещущий Алеша, только еще растущий, бессильно поднимающий руки к небу – истинное олицетворение малого ростка с огромным гниющим семенем жизни – как бы разбит и подавлен этим мощным исповедыванием зла, признаниями умного духа пустыни, духа смерти и разрушения»... «Как бы растерянный, не находя ни в чем опоры, он хватается за свое сердце, за ту жизнь, которая в нем бьется, законов которой он не знает и знает, однако, что они хороши. В непостижимой силе и красоте жизни, нам данной и нами благословляемой, но и непостижимой для нас, таинственной, он находит эту опору против злого духа:

– "Брат, *как же ты будешь жить*? – спрашивает он".

*В этом восклицании и лежит весь смысл и вся сила опровержения*: признание ограниченности своего ума, который даже такого близкого, нам родного явления, как жизнь не может не только не постигнуть, но и сколько-нибудь приблизиться к его пониманию, и уже, конечно, не в силах постичь стремление мироздания и источника добра и зла. Прилепленные к жизни, даже "не понимая ее смысла", мы непреодолимо начинаем думать, что "*есть в ней нечто неизмеримо более глубокое, нежели тот жизненный смысл, который мы хотели бы в ней видеть, и, найдя только его, готовы были бы примириться с нею, принять ее"*. Ощущение мистического, в чем коренится наше бытие, хотя мы его не видим, наполняет нашу душу, смиряет наш ум, но и возвращает нам *силу жизни*. "Прав Ты, Господи, и неисповедимы пути Твои", – невольно говорим мы в своей душе, когда, после всяких неизъяснимых тревог

и мук сознания, снова возвращаемся к покою простой веры, к этому прочному следствию исповедания непостижимого. С прочностью веры этой соединены и наши надежды»[1]...

Жажда жизни, стихийная, нутряная, земляная жажда, – вот ответ. «Прилепление к жизни, даже не понимая ее смысла», потому что «есть в ней неизмеримо более глубокое, нежели тот жалкий смысл, который мы хотели бы в ней видеть». Это находится в тесной связи с философскими предпосылками Розановского миросозерцания. Природа, – жажда жизни, – это основное, *первое*; Бог, смысл, – это уже *второе*, отраженное; жизнь – первозданное, натуральное, идеал – привнесенное, надуманное.

«Жизнь полюбить больше, чем смысл ее», «нутром полюбить», «чревом полюбить» – вот куда прежде всего клонит Розанов решение карамазовского вопроса. За «первую половину дела» стоит он, за нее уцепляется, – в этом – в припадении к кубку, в прилеплении к земле – вся тайна смысла, в этом Бог и оправдание... Верю в плоть, святую до всякого освящения, верю во всеразрешающую силу жизни, светоносно-земляного начала, дышит религиозное учение Розанова, и он стоит на нем, как на камне. Христианские же места в его критике «Легенды» представляются нам теперь такими же совершенно излишними, искусственными заставками, какими изобилуют писания Розанова самых последних лет. К христианским образам здесь обращается он со своим языческим молением, христианская внешность всюду сопровождает его в цикле настроений мистического пантеизма, перед Ликом Христа он совершает служение богам иным. Здесь христианство с антихристианским нутром, язычество с христианским обличьем.

В недавних фельетонах «По тихим обителям»[2], рассказывая о своей поездке в Саров, Розанов делает очень характерные, обнаженные признания. «Простая женщина, – рассказывает, между прочим, Розанов, – все клала длинные поклоны:

[1] «Легенда о Великом Инквизиторе Ф. М. Достоевского», стр. 125.
[2] «Новое Время». 1904 г., четыре фельетона за август и сентябрь.



и долго-долго лежала каждый раз голова ее на ступеньке, ведущей к раке. Когда она отошла (чтобы прикладываться), дерево ступеньки было так закапано слезами, точно тут немного полили из лейки. Так удивительно это было видеть. Я незаметно стал на ее месте и, положив земной поклон, *поцеловал эти слезы. Если бы даже кто не любил Бога, как не полюбить эту любовь к Богу*?! Чудное дело – религия: как-то умеет же человек самое насущное свое, боли, страдания, горести поименные, ежедневные, – связать с самым далеким, неосязаемым, вездесущим. И молится вот о “болящем Ване” Тому, Кто держит миры под десницею и покровительствует Вечности: как будто такая даль может видеть такую малость! Но видит она! *А главное, человек верит, что видит, и жив этою верою. И свят же человек молящийся: если бы даже “там”, в небесах, и было пусто, как непременно хотят скептики, но все равно слезы человечества уже сами по себе суть религия и вызывают к себе религиозное умиление*». Слезами умиления земному, самосветящемуся сиянию молится здесь Розанов, молится, пожалуй, какому-то неведомому, таинственному пану, вдруг проснувшемуся здесь, около «тихих обителей» «неудавшегося христианства». Заканчивая описание своей поездки, Розанов уже прямо раскрывает свои карты, понимая, как сам признается, что «никакая победа не может быть выиграна с фальшивыми картами». Подчеркивая здесь, что занятая позиция «стоит вне орбиты христианства, что это – древнее язычество, которому останется верен человек, и не может, да частью и не хочет остаться ему неверным».

– «Ну, вот и окончательно домой! – подумал я не без облегчения, садясь в коляску. – Ближе ко щам; ну ее, всю эту мистику, и белые, и черные сияния, и психику дня и ночи. – Прямо за стенами монастыря, как началось шлепанье грязи, овраги и пригорки, сразу входишь во всю реальность бытия. Это что-то совсем иное. Все познается через противоположности и, можно сказать, не побывав в отрицании жизни – не вкусил бы так остро самой жизни. Запах дегтя от колес волновал меня теперь не менее “благоуветливого” вида монахинь. И ямщик, как повернул домой, развеселился же:

– Эй вы, зелененькие! – неожиданно удивил он меня странным обращением к паре гнедых. И столько было ласки в грубом, веселом окрике. “Своя лошадь! Своя собственность”! – вот первое и упорное, а, наконец, и вековечное отрицание монастыря. *Где пробуждается собственность, личная, своя, особенная, поименная, нет монастыря, да, пожалуй, там нет и христианства*. Недаром древние, первые, одушевленные христиане “имели все общее”, как записано в истории. Это не коммунизм, который ставит усиленный плюс на собственности, а совершенно ему противоположное, ибо здесь на собственности поставлен минус. Впрочем, не столько на собственности – ибо монастыри развиваются в богатые экономии – сколько на собственности поименной, индивидуальной, и в последнем анализе – вообще на всякой индивидуализации человека. “Своя жена! свои дети! свой дом! все это – отрицание и вековечное отрицание христианства, которое и учит о себе, что окончательное торжество его тогда настанет, когда “лицо мира прейдет”. *Спорящие против монастыря никак не хотят понять, что они в то же время спорят и против христианства, объективные – прямо против Христа. Тогда так прямо и надо говорить, ибо никакая победа не может быть выиграна с фальшивыми картами*. Нужно прямо говорить, что “моя лошадь! моя жена! мои дети!” стоит вне орбиты христианства; что это – древнее язычество, которому еще остается верен человек, и не может, да частью и не хочет, оставаться ему неверным. Если “торжество христианства” сливается с “прехождением лица мира”, то пока он все-таки стоит, этот несносный мир, и мы привязаны – я к домашним щам, ямщик мой к лошади, другой к жене, к детям, мы все *и в праве* говорить: мир еще не прешел и мы язычники”. Монастырю в свою очередь на это нечего ответить: сжав губы, негодующе, презрительно он скажет: “*перейдет! испепелится*!”. Но пока еще звезды не попадали с неба, мы – господа положения и... “sumus ut sumus aut nons sumus” (останемся как есть или перестанем вовсе быть), как ответил один упорный папа XVIII в. на предложение изменить status quo католичества. Трудно постигнуть,



кто выживет и одолеет, – в судьбах истории и мира, – *лик ли Христов с Его испепеляющею красотою, покоряющею всякое сердце*, покорившею языческий мир, *или – столп земли с его тяготами с механикой и геометрией, теоремы которой также тоже не “испепеляются”*[1]. Я был поражен великой эстетикой монастыря, а выехав из него, все-таки сказал про леса, поля, ямщика и его хату: “здесь лучше с этими... веселее”. И “веселее” – не дурным весельем, а просто в смысле: “легче стало”. Экстаз всякий тяжел, между прочим – и монастырский. Если эстетика приковывает внимание, то непременно должно быть и даже вожделенно что-то “после эстетики”, т.-е. где нет эстетики: ибо вечное напряжение невозможно и хочется отдыха, свободы. Эстетика – это миг; а вечность – именно не эстетика, и даже что-то отрицательное в отношении ее. Здесь – права земли, права безобразного или вообще некрасивого. Эстетически можно умереть; а прожить никак нельзя эстетически, и здесь – права жизни, реализма. В последнем анализе, эстетические нити именно белые, холодные. А теплота мира и содержится в этих грубых: “Моя зелененькая лошадь!”, “Мои черноглазенькие дети”, – и все поименно, индивидуально, конкретно. Тут – столп мира, “пуп земли”, также мало преходящий и “испепеливающийся”, как и теоремы геометрии. Здесь встречается, т.-е. получает себе изъяснение, евангельское предсказание, что “к концу мира – охладеет любовь”, т.-е. что разожмутся объятья, на которых держит человек прекрасную землю – родину и земные твари. Но это, как и “звезды посыплются с неба”: пока еще любовь греет, а звезды стоят на месте – мы sumus ut sumus aut non sumus».

Здесь Розанов против христианства выдвигает как раз – *личность, личное* начало. Между тем в основе его собственного миропонимания, в той позиции, которую он занимает в Карамазовском вопросе, как мы выше отметили, отрицается личное, интимно-индивидуальное, не повторяющееся; в конкретно-жизненном, в любовно-земном отношении

[1] Для Розанова вопрос здесь – только риторический.

к жизни преодолевается боль невозвратимой, неискупимой гибели личности, в кровном растворяется, затемняется единокровное, в вечно-живом скрывается лично-гибнущее, в рождении – смерть, в пантеизме – абсолютная ценность личности, единосущный личный Бог и абсолютно единственный, ничем не заменимый Лик Христа... Все божественное, все родное здесь у Розанова, все роднится, святится и светится в мистических узлах, в глубочайших сплетениях животных вечно-рождающих недрах природы, но нет *Едино*-родного, *Едино*-спасающего, нет и не надо его.

Подавленный опытом исторического христианства, изустав от него психологически в своих, часто насильственных, искусственных и, в конце концов, решительно враждебно-язвительных подхождениях к нему, Розанов в глубине глубин своих писаний, в сердцевине их, отошел прочь и от Христа, хотя внешним образом руки его порою простираются к Нему, и уста его шепчут старые, затверженные слова, чтут и словословят...

В связи с этим особенно сложной, прихотливо изогнутой, внешне-противоречивой и внутренно несогласованной представляется нам позиция Розанова в вопросе о свободе веры. В религиозно-философских собраниях поднимался этот вопрос по поводу доклада кн. Волконского; Розанов случайно не присутствовал на этом докладе, в прениях не участвовал и воззрения его по этому пункту в записках собраний не представлены, однако в прежних его статьях проводилась очень определенная точка зрения на вопрос о свободе в вере, от которой он позже отошел. Она была изложена главным образом в статье «Свобода и вера (по поводу религиозных толков нашего времени)»[1], которая тогда же вызвала знаменитую статью покойного Владимира Соловьева «Порфирий Головлев о свободе и вере»[2].

[1] «Русский Вестник». 1894 г., книга 1-я. Статья частью именно и направлена была против Соловьева.

[2] Собрание сочинений В. Соловьева, т. V.



«Статья о свободе и вере только что появилась в одном из здешних журналов и, – писал Соловьев, – не подписана именем Головлева, но совокупность внутренних признаков не оставляет никакого сомнения на счет действительного автора: кому же, кроме Иудушки, может принадлежать это своеобразное елейно-бесстыдное пустословие? В сравнении с этим, все измышления и правотолкования других противников религиозной свободы, как, например, г. Л. Тихомирова, кажутся чем-то прямодушным и добропорядочным»[1].

Розанов стоял здесь за нетерпимость церковного исповедания, даже прямо за насилие церкви. «Что же грешным рукам, оберегающим церковь, делать, слыша хулу на оберегаемое из тысячи уст? делать в текущий момент, когда человек потерял сознание греха, утратил идею свободы и даже уже не различает, к чему относится хула? Спервa умолить, навсегда открыть свободу хулы против себя, против своего гноя, немощи, греха, и, потерпевши, очиститься, чтобы с силою восстать на защиту церкви... ведь и грудной ребенок, видя, как подняли руку над его мамкой, кричит и протягивает ручонки, чтобы ее защитить; как же требовать, чтобы народы не делали подобного движения, когда поднимается рука на церковь их, когда хула открывается на самого Бога»... Розанов сознательно, на-

[1] Вот что пишет Розанов в «Русском Вестнике» за 1902 г. «Из переписки С. А. Рачинского» по поводу этой статьи Вл. Соловьева: «... статья эта никакого впечатления на меня не произвела и я глупо сделал, что на нее отвечал – туманно, тоскливо, фанатично (в защиту нетерпимости). Но в ответе почти нет о Соловьеве ничего, а только усложняется защита нетерпимости. Нужно заметить, во всем ряде этих статей, я боролся не столько против Соловьева, которого мало и читал, сколько против квадратных славянофилов, которые ужасно мне надоели разглагольствованиями о свободе, имея в душе свободы и могущества не более, чем Молчалин. Но статья “Порфирий Головлев” как-то литературно Соловьеву удалась, всем понравилась, и, например, такие почтенные люди, как Я. Колубовский и С. Венгеров в “Энциклопедии” Брокгауза и Эфрона, подвели итог моей литературной характеристики. В понятности и распространенности этой характеристики сказался упадок литературного вкуса: ибо характеристика плоска и не умна».

меренно сводит аналогию свободы веры к безразличию в вере. В основании ли своей церковной нетерпимости он прямо указывал боязнь потерять веру в Бога. «... Не наша независимость, самостоятельность нам дорога: разве мы не теряли ее, и не однажды, прибегнув к власти чужеземца, припав к вере Византии, приехав за море всему учиться и все свое позабыть? Итак, почему требующие (свободы) не думают, что тут есть источники более глубокие: "*мы боимся перестать верить в Бога*"».

«Все перепуталось в наш путанный век, и вот гнойный сифилитик, только и знавший, что бродить из блудилища в блудилище, спрашивает: каковы законы разума, для чего они? тело поднимает ропот против души, мир – против церкви, грех – против святыни, перед ним лежащей. В этом и ни в чем другом весь смысл религиозных движений за последний век, *то явно направленных против церкви, то как будто благоприятных ей*, хотящих только кое-что в ней *поправить*... поправить какими руками? По законам чьей совести? нашей прокаженной, пригнувшейся в зависти, кусающейся? *Это мы-то будем что-нибудь поправлять*? да и к чему тут поправлять – все свято, *окончательно*: пусть кто-нибудь, для испытания, для примера, ну хоть для издевательства в результате, но *с серьезностью на минут*у, прочтет все каноны, всю литургию, молитвы, самый обряд церковный: да что же тут исправлять, к чему? все свято, все до того непорочно и чудно в этой непорочности, что в самом деле неестественно, чтобы из смрадной человеческой души, как наша, это вышло; или "земля новая" позади нас, в прошлом, – или, если она ожидается еще, это в самом деле на землю прислана с неба. Таким образом, церковь не только не допускает какой-либо борьбы с собой, но и не знает этого, что могло бы с нею бороться, под иным углом, как только подлежащее исчезновению, рассеянию[1]; подобно как рассудок не знает глупости с иной точки зрения, как что ей нужно перестать быть ее искажению. И это в строгом соответствии с твердостью ее

[1] Для реализации этих отвлеченностей см. хотя бы «Монастырские тюрьмы» А. С. Пругавина.



веры, как и веры рассудка или совести – в истину своего утверждения; все требования, чтобы она допустила борьбу против себя, *есть требования религиозных скептиков*, чтобы она так же усомнилась в себе, как они усомнились в ней... в этом все дело, в этом тайна положения вещей, без прикрытия»...

Такая позиция В. В. Розанова была еще сколько-нибудь понятна и психологически объяснима, пока под ней держалась (насколько глубоко и внутренне крепко, слиянно – это другой вопрос, который мы склонны решать отрицательно) почва православной ортодоксии. Логически эта точка зрения, конечно, открыта даже и православной критике, которой подверг ее Вл. Соловьев (в главе «Иудушка клевещет на православную церковь») и затем дружественный Розанову Страхов в личных беседах с ним[1], но психологически, в связи с настроением писаний «Русского Вестника» и вообще в связи с настроением официальной апологетики «православия», она привычна, понятна и объяснима. Зато теперь, когда Розанов давно уже сошел с прежней ортодоксальной почвы и погрузился в глубины иных настроений, иных религиозно-философских исканий, позиция его становится в этом пункте все более непонятной, хитро-загадочной, странной и... страшной. Перечитывая теперь эту и подобные ей статьи Розанова, ощущаешь словно какое-то раздвоение, расслоение личности когда-то писавшего так, а теперь пишущего свои пронзительно-режущие, тонко-смеющиеся статьи. Розанов в статье «Свобода и вера» вырыл сам себе яму, в которую очень легко ему теперь попасть, теперь, когда он начал сам «поправлять», переставлять, видоизменять, подменять то, что в 1894 году казалось свято и *окончательно*. «Какими руками?» – спрашивал он в 1894 г.: – своими, теми самыми, какими подталкивал на церковное насилие в борьбе против веротерпимости... Правда, статью свою Розанов не включил в отдельные издания, но уже в 1896 году, в некрологической статье о Н. Н. Страхове, он снова сочувственно поддерживает свою точку зрения,

[1] См. «Литературные очерки», стр. 246.

выгораживая ее от резких нападок Страхова. «В статье *Свобода и вера*, – пишет здесь г. Розанов, – я решился нарушить всеобщий риторический мир, который ложен». «Нарушить, – конечно, в идее только», – оговаривается он, но, конечно, также очень хорошо понимает, какое безыдейное вооружение стоит за действительным отрицанием этого, в самом деле волею судеб существующего только риторически мира.

В той же статье о Страхове, которую он перепечатывает вот уже во втором издании «Литературных очерков» в 1902 году, высказывается по существу то же.

«Лучше преступлению не совершиться, т.-е. его не допустить, хотя бы по нужде, насильственно. И почему, почему в "жестоком для тела" не допустить некоторый коррелятив греха? наша природа уже испорчена – (и это говорит писатель, выдвинувший со страшной силою воодушевленную апологию святости плоти, безгреховности, благословенности жизни в самом ее существе. Волжский) – признаем это смиренно и свой грех обречем жертве. Действительно: слабость веры, блуждания ума, самый атеизм уже стал как бы природой некоторых людей; но для чего в этой природе человеку гордо замыкаться? Не лучше ли, уединившись от нее умственно и все-таки не будучи в силах ее сбросить с себя, – отдать ее, как нечто чужое, постороннее себе, на суд и присуждение. Здесь все-таки есть некоторый просвет к свободе, некоторая дверь убегания от зла, его отрицания. Я не верю, я совершенно не могу поверить, и вот – отрицаю себя, становлюсь индифферентен к своему я, и сочувствую сам всему, что с ним производят (!?). Изгиб духовный, имеющий точку опоры для себя в таинстве покаяния... Это даже для неверующего, как бы совершенно обреченного, лишенного всяких духовных сил, есть средство выйти из стада Христова»[1]...

Но не помогло и это, Розанов пошел своей дорогой, наперекор тем искусственным перегородкам и заставкам, которые он с такой серьезной наивностью, с такой недальновидной

[1] «Литературные очерки». «Памяти усопших», «Н. Н. Страхов».



готовностью наставил на своем пути. И теперь его воззрения по вопросу свободы веры отстают от его веры, оказываются в кричащем противоречии с общим духом миросозерцания, как она сложилась на почве критики христианства и отлилась во всеблагославляющий, все принимающий, всеблагостный мистический пантеизм. Отрицание свободы в вере никак не связывается с теперешним религиозно-философским свободомыслием Розанова, с воинствующими, прямо революционными элементами его теперешнего антихристианства, особенно если его выявить и освободить от тех тысяч одежек, в которые оно закутано. Фактически, ради простоты собственных религиозных исканий, Розанову необходимо пришлось стать на точку зрения свободы в вере, оправдать собственный путь. Вот что он пишет в 1903 году.

«Как пишущий по религиозным вопросам, я *нуждаюсь*[1] в свободе. Было бы странно спрашивать, *желаю ли я ее*[2]? Мы

[1] Курсив автора.

[2] «Новый Путь». 1903 г. № 4. «В своем углу». «Об основаниях церковной юрисдикции или о Христе – Судии мира», стр. 134. Вот несколько любопытных сообщений Розанова в примечаниях к «Переписке с С. А. Рачинским» («Р <усский> В <естник>», 1902 г.), характеризующих, как его отношение к своей бывшей позиции в вопросе о свободе в вере, так и лично к Вл. Соловьеву. На слова письма Рачинского, в которых он называет статью Вл. Соловьева о Розанове – гаерством. Розанов примечает: «" Порфирий Головлев о свободе и вере". *Сам я считаю (теперь) ошибочным все то, что писал касательно веры и свободы*. Позднее, при знакомстве, Вл. С. Соловьев объяснил мне, что думал, будто я писал в защиту какой-то книги гр. Леливы о католиках в России, – о каковой книге я никогда не слыхал (мысли мои сложились под впечатлением устных споров с Н. П. Аксаковым и Ап. В. Васильевым). Думая, что я хочу "придушить католиков в России", – он и назвал меня печатно Иудушкою (прозвище Порфирия Головлева у Щедрина). В то время его выходка на меня не произвела впечатления, и вполне удивительно, что, узнав в Аквариуме (в театре) о том, что "Соловьев пишет на вас убийственную статью и сам хохочет удаче, как она выходит", сказал Ф. Э. Шперку, передавшему мне это: "Ну, погодите и увидите, что он еще ко мне придет". Собственно никаких причин для последнего не было, ощутимых причин, но не ощутимые, идейные – были, и не могу я за-

нуждаемся в хлебе и желаем его. Богослов – рецензент моей книги “В мире неясного и нерешенного” предпосылает разбору ее *удивление*, как она прошла через цензуру. Стало быть, в свободе я нуждаюсь и свободу я люблю. Но одно дело – любить, а другое – понимать. На вековечную жажду свободы церковь вековечно отвечала отказом»...[1] Но теперь уже в бесконечно усложненных узлах своей новой позиции В. В. Розанов ставит несвободу в вере в тесную, неискоренимую связь с самой глубью христианства, с тайной евангелия. «... Невинных сектантов понимаю; что от преследования их рушится, холодеет, существует формально сама церковь – понимаю же.

быть изумления и радости, когда, должно быть, года два спустя, через того же Шперка Вл. С. Соловьев попросил позволения приехать ко мне и познакомиться. Не могу объяснить почему, но всегда я смотрел на него при свиданиях с чрезвычайной грустью. И я думаю, что он был глубоко грустное, до редкости, существо. Мы были очень дружны, потом опять поссорились из-за моей статьи о “Судьбе Пушкина”, – а когда он умер, снова точно что-то было отнято у меня. Теперь только я чувствую, как о многом нужно было бы с ним поговорить» («Р <усский> В <естник>». 1902 г., № 10). Еще «... Я был ужасно рад приходу Соловьева, – который, странно, я предвидел так задолго. Мне это казалось молчаливой побежденностью его, – и что в том, что она не была печатно. Как-то я чувствовал, что Соловьев никогда серьезного значения не придавал “Порфирию Головлеву” и сострил ad publicum, в сторону “райка”, литературного и общественного. Сразу же мы встретились с ним дружно и тепло, и сразу по его приходе я объяснил, может быть, понятнее и полнее, почему индефферентистам свободы не нужно. Могу только отметить, что я не очень следил за его литературной деятельностью, что в последние ее годы, приближаясь к “Повести об Антихристе”, он заметно начал окрашиваться в колорит тогдашних моих мнений, фанатичных и мучительных (?), против коих так восставал. Напротив, я стал переводить к критике существующего и к терпимости, занимая его место. Фехтовальщики сошли с позиции и стали на место первоначального стояния друг друга... Не совсем, но отчасти. Читая, уже после смерти, “Три разговора под пальмами”, я заметил множество совпадений с моей мыслью, частью какого они были в 1898 году, частью и позднее. Напр., см. общую характеристику теперешнего христианства и “благоглаголания” церковных оппортунистов».

[1] Там же.



Но я думаю и уверен, что *тайна их гонения лежит именно в загадочных сторонах Евангелия, а не в заботах о церкви*: и оставь церковь сектантов в покое, она стала бы разрывать также мучительно собственную же грудь, ибо furor без объекта обратился бы на ее собственные внутренности»...

В таком же сложно-закутанном, лукаво-наивном противоречии с Розановым, как он теперь развернулся в определяющих моментах своего миросозерцания, находится очень многое в писаниях Розанова, как в собственно религиозной, так и в социально-политической сфере. Характерным еще примером может служить его статья «По поводу одной тревоги гр. Л. Н. Толстого»[1]. Интересная в начале, она в целом вскрывает такие пределы вульгарной плоской грубости, на которые очень способен В. В. Розанов, рядом с глубочайшими проникновениями, тонкими, остроумными угадываниями и гениальными вопрошаниями.

Здесь, на протяжении долгих страниц, Розанов грубым, насильственным каким-то басом, с выкриками и ругательствами, обличает Л. Толстого во всякой скверне, обращаясь к нему на «ты» – обличает, как призванный судья, *как православный ортодокс, церковный миссионер, закусивший удила, не знающий удержа.*

«... Посмотри, ты ведь целый мир взволновал своей “суетой”, этими изданиями без авторских прав, другими – с правами автора, “хозяином и работником” от двугривенного до трех копеек и “Oeuvres complets” с портретами твоих разных возрастов и даже парков, домов, гостиных, где ты размышлял, читал, создавал свои творения. О, как грустно, как страшно, что литература наша переступила тесные границы родной земли и потащилась на всемирный рынок, потянулась за всемирной славой; какими это бедами для нее грозит... И тебя, бедного, в годы слабеющей души, эта слава потянула, и ты прислушиваешься, что нужно *там*, чтобы знать, что говорить *здесь* (“Царство Божие внутри вас есть”). Ты знаешь великое “про-

[1] «Русский Вестник», 1891 г., кн. VIII.

тивление", *поднятое миром против церквей Божиих*; ты знаешь, что это противление, здесь поднятое, будет приветствуемо там. И то смирение, которое ты понимал, по крайней мере умом, когда писал *Анну Каренину* – стало для тебя непостижимо, неуловимо, и, быть может, даже недосягаемо до ума»...[1]

«Укор, малодушный и трусливый, ты бросил в церковь, тебя питавшую и гревшую, из нее убегая. Вспомни "длинные и тонкие" пальцы матери своей, которыми, бывало, щекотала она тебя, еще ребенком, за рубашкою, и ты так хорошо об этом вспомнил в "Детстве и отрочестве", – и подумай, как горестно сжались бы эти пальцы, если бы она могла из темной могилы своей слышать, как ее милый ребенок, ее радость и безотчетная гордость, разламывает теперь через колено те самые образа, перед которыми она, бывало, учила его молиться и училась сама.. Вспомни"... и т. д., в том же тоне.

Протестуя и критикуя, Розанов восстает против протеста и критики, воюя с христианством, восстает против воинствующих, обличая отпадения от церкви, отпадает сам. Оправдывая инквизицию, ищет свободы для собственных отрицаний, зовя к Христу, удаляется от Него сам; отрицая бессмертие, защищает его, будучи не христианином, христианствует, не веруя, исповедует и т. д., и т. д., в сложно заплетенном клубке всяческих противоречий, в сетях лукавства и наивности идет своим путем, сложным, но определенным, заметая след, но хорошо зная дорогу и вперед, и назад...

### *Глава четвертая*

*Сокровенное касание Лика Христа в писаниях Розанова. – Розанов и Достоевский. – Антихрист у Вл. Соловьева. – Сходство его духа с антихристианством Розанова. – Борьба и муки около Христа и имени Его*

Из всех антихристианских писателей, из всех критиков христианства, которых мы имели до сих пор, В. В. Розанов являет собой наибольшую силу, величайшую угрозу и самый страшный вызов. Грозен и страшен вызов Розанова не только тем,

[1] «Русский Вестник». 1905, № VIII, стр. 283.



которые крепко держатся за нерушимость того или другого исторического понимания христианства, не только тем, которые верят в правду исторической церкви, все равно какой, но и тем, кто не успокаивается здесь и взыскует нового града Христова, всем тем, кто хочет «остаться со Христом», хотя бы в муке разрыва со старым пониманием и исповеданием, в агонии душевного разлада, в тоске религиозных взываний, в страстно-напряженном чаянии новых откровений... Мощь и сила вызова Розанова здесь в том, что он в борьбе с христианством сам стоит тоже на глубоко-религиозной, плодоносной почве мистики, что он одарен высоким и тонким чувством «соприкосновения своего таинственным мирам иным», и им, этим чувством, сочно питается его мощное ощущение жизни, жизни во всей ее полноте, глуби и шири, во всем цветении и роскоши, в тенях ее и сияниях. Но самая существенная особенность антихристианского вызова В. В. Розанова все еще не в этом обостренном ощущении касания мирам иным, о котором мы подробнее говорили в первой главе, а в особенном тонком ощущении, в интимном чувствовании самого Лика Христова, в глубочайшем и сильном проникновении в самую мистическую личность Христа, как живую, близкую и реальную. Это проникновенное касание, сильное до боли, до жуткого испуга, интимно-реальное, в основе своей глубоко-отрицательное, пожалуй, даже ненавистническое. Вот отчего Розанов ведет войну, в конце концов, – в самом существе дела, – не только с известными элементами христианства, с историческим омертвением его, не только с внешне искажающими его наслоениями, но и по существу; не за свободное истолкование Христова учения борется он, как, напр., Толстой или свободная критика от Ренана до Гарнака, борется не просто с христианством в целом, как Ницше, а с *Христом*, с Его Божественной Индивидуальностью, с его живым Лицом. В этом особенность позиции Розанова, он так сильно чувствует Христа *в отрицаниях*, в удалении от Него, как, быть может, один только Достоевский чувствовал Его в *утверждениях*, в приближении к Нему. Оба понимают в глубочайших

проникновениях своих, – один в положительных в отношении к объекту, другой в отрицательных, что вся живая истинная сущность христианства в живой личности Христа, мистической и вечной.

Стремление Достоевского к Христу, его любовное приникновение к Нему, извне можно понять, чуть-чуть почувствовать только через сравнение с самыми сокровенными, интимными своими чувствованиями. Здесь мы прикасаемся к «святая святых» души великого христианина-мученика, каким был Достоевский. Он любил Христа той живой, страстной, навеки преданной любовью, какою можно любить только единственное, неповторяющееся бесподобное существо, любил в индивидуальных чертах Его, в интимнейших изгибах; психологическое подобие этой любви, некоторый намек на нее можно указать только в высшей влюбленности, какою иногда люди друг друга любят, часто безнадежно, но навсегда и мистически... Такою любовью, например, Алеша Карамазов любил старца своего; чуточку отсюда, из психологии тех же подобий, есть в любви подростка к отцу Версилову, в сложном чувстве Шатова к Ставрогину; но все это только намекающие «образы и подобия» того, что носил Достоевский в тончайшей сложности души своей, в своем чувствовании Христа...

Достоевский носил эту святыню в душе своей с самого раннего возраста. Об этом убедительно говорят некоторые биографические данные. Даже в периоде, наиболее невыгодном в этом отношении, в пору полной собой, против всего протестующей юности, Христос был с ним. Припоминая в «Дневнике писателя за 1873 год» свое общение с Белинским, Достоевский приводит характерные слова Белинского: «... Каждый-то раз, когда я вот так, без уважения к Его божественности, помяну Христа, у него (Достоевского) все лицо изменяется, точно заплакать хочет»... «В отрицаниях Христа, – пишет здесь же Достоевский о Белинском, – оставалась, однако, *сияющая личность самого Христа, с которой всего труднее бороться*. Учение Христово он, как социалист, необходимо должен был разрушить, называть его ложным, невежественным



человеколюбием, осужденным современною наукой и экономическими началами, но все-таки оставался *пресветлый лик Богочеловека, его несравненная недостижимость, его чудесная и чудотворная красота*»... Обаяние этой «непостижимости» красоты пресветлого Лика Христа сопровождает Достоевского всюду, и в мучительных борениях с самим собой, с своим темным, и в минуты радостно-просветленного подъема в религиозно-христианских озарениях, и в минуты душевного упадка, в болезненно-страшных религиозных изнурениях. Пресветлый Лик мерцает повсюду в его произведениях...

«Слушай, – в исступлении кричит Кириллов Петру Верховенскому в «Бесах». – Слушай большую идею: был на земле один день, и в середине земли стояли три креста. Один на кресте до того веровал, что сказал другому: “Будешь сегодня со мною в раю”. Кончился день, оба померли, пошли и не нашли ни рая, ни воскресения. Не оправдалось сказанное. Слушай: это человек был высший на всей земле, *составлял то, для чего ей жить*. Вся планета со всем, что на ней, без этого человека – одно сумасшествие. *Не было ни прежде, ни после Его такого же, и никогда, даже до чуда. В том и чудо, что не было и не будет такого же никогда*. А если так, если законы природы не пожалели и *этого*, даже и чудо свое же не пожалели, а заставили и его жить среди лжи и умереть за ложь, то, стало быть, вся планета есть ложь и стоит на лжи и глупой насмешке. Стало быть, самые законы планеты ложь и дьяволов водевиль. Для чего же жить, отвечай, если ты человек»[1]. Здесь, несомненно, боль религиозного томления Достоевского. В муках нигилиста Кириллова, в своевольном человекобожестве его преломилось в отрицательной форме Богочеловечество Достоевского, его трепетно-страстная, болящая тревога около личности Самого Христа, волнение около Лика Его. Достоевского, как Кириллова, «Бог всю жизнь мучил», и прежде всего и больше всего Бог второй Ипостаси, «пресветлый лик

[1] С. 271–272 IV тома изд. 85-го года, лучшего до сих пор издания, по которому я здесь всюду цитирую...

Богочеловека». Религиозные боления Достоевского – *боления Христом*, боления из-за великой любви к Нему, из-за слабеющей веры в Его силу и власть здесь, на земле...

То же чувство шевелится в длинных признаниях Ипполита, в «Идиоте», по поводу картины Ганса Гольбейна. Картина эта висела у Рогожина в «одной из самых мрачных зал его дома, над дверьми», на ней изображается Христос, только что снятый с креста, во всем своем мучительно-страшном бессилии перед властью природы, властью смерти. «Природа мерещится при взгляде на эту картину, – рассказывает Ипполит, – в виде какого-то огромного, неумолимого и немого зверя, или вернее, гораздо вернее сказать, – в виде какой-нибудь громадной машины новейшего устройства, которая бессмысленно захватила, раздробила и поглотила в себя глухо беззвучно, *великое и бесценное существо – такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создалась-то, быть может, единственно для одного только появления этого существа*!» То же молитвенно-страстное, мучительно-тревожное, интимно-напряженное чувство, обаяние мистической личности Христа проносится во всех произведениях Достоевского.

Сюда же относятся мечты о видении Христа в грядущем явлении его на земле у Версилова в «Подростке»... Наконец, особенно Лик Христов светится в душе Алеши, вдруг вспыхнув, подымается в заключительном моменте «легенды о великом инквизиторе» и т. д., и т. д...

Именно поэтому, в мучительном настроении своего чувствования Христа, Достоевский выражает его даже в крайней форме вызова всему, даже, если бы это пришлось, – *самой истине*. «Но не вы ли говорили мне, – исступленно вопрошает в «Бесах» Шатов Ставрогина, – что если бы *математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться с Христом, нежели с истиной?*»...

То же интимное христианское чувство мистического касания самого Лика Христа, которое в *положительной* форме раскрывается в религиозных углублениях Достоевского, *в отрицательном смысле* доступно наиболее проникновенному антихристианству. Предела такого проникновенно-отрицательного углубления в сущность антихристианского начала достигает, по нашему мнению, критика Розанова, в минуты подъема своего, – угрожающая, сатанински страшная, изощренно тонкая. Здесь в антихристианстве мистического пантеизма В. В. Розанова вдруг вспыхивает, заостряется и вызывающе дразнит антихристово начало. Антихристианство здесь скрыто и полусознательно восходит в мистических углублениях своих к антихристу, как христианство Достоевского восходит к Христу.



То же чувство, что и у Достоевского, только с отрицательной стороны, в противоположном полюсе магнитного притяжения, – вскрыто со страшной силою в знаменитом Антихристе Вл. Сер. Соловьева. Здесь гордое человекобожеское отрицание Его и в то же время мучительно напряженное, болезненно острое, жгучее и неотступное сознание непостижимой силы, «абсолютной единственности» Христа, Того «Первого», «Божественного» от Отца, после которого мощный пришелец, хотя бы и повторил Его во всем, был бы вторым, не божественным, страшным и странно ненужным...

«Был в это время, между немногими верующими спиритуалистами, – рассказывается в «Краткой повести об антихристе»[1], – один замечательный человек, – многие называли его сверхчеловеком, – который был одинаково далек как от умственного, так и от сердечного младенчества. Он был еще юн, но, благодаря своей высокой гениальности, к тридцати трем годам широко прославился как великий мыслитель, писатель и общественный деятель. Сознавая в самом себе великую силу духа, он был всегда убежденным спиритуалистом, и ясный ум всегда указывал ему истину того, во что должно верить: Добро, Бога, Мессию. В это он *верил*, но *любил* он только одного *себя*[2]. Он

[1] Собрание сочинений В. С. Соловьева, т. VII. «Три разговора», стр. 560–561.

[2] Курсив автора, далее неоговоренный – сделан мной.

верил в Бога, но в глубине души невольно и безотчетно предпочитал Ему себя. Он верил в Добро, но всевидящее око Вечности знало, что это человек преклонится перед злою силою, лишь только она подкупит его – не обманом чувств и низких страстей, и даже не высокою приманкою власти, а через одно безмерное самолюбие. Впрочем, это самолюбие не было ни безотчетным инстинктом, ни безумным притязанием. Помимо исключительной гениальности, красоты и благородства, высочайшие проявления воздержания, бескорыстия и деятельной благотворительности, казалось, достаточно оправдывали огромное самолюбие великого спиритуалиста, аскета и филантропа. И обвинят ли его за то, что, столь обильно снабженный дарами Божиими, он увидел в них особые знаки исключительного благоволения к нему свыше и счел себя вторым по Боге, единственным в своем роде сыном Божиим. Одним словом, он признал себя тем, чем в действительности был Христос. Но это сознание своего высшего достоинства на деле определилось в нем не как его нравственная обязанность к Богу и миру, а как его право и преимущество перед другими и прежде всего перед Христом. У него не было первоначально вражды и к Иисусу. Он признавал его мессианское значение и достоинство, но он искренно видел в нем лишь своего величайшего предшественника, – нравственный подвиг Христа и Его *абсолютная единственность* были непонятны для этого омраченного самолюбием ума. Он рассудил так: “Христос пришел раньше меня; я являюсь вторым; но ведь то, что в порядке времени является после, то по существу первее. Я прихожу последним, в конце истории, именно потому, что я совершенный, окончательный спаситель. Тот Христос – мой предтеча. Его призвание было – предварить и подготовить мое явление”. И в этой мысли великий человек XXI века будет применять к себе все, что сказано в Евангелии о втором пришествии, объясняя это пришествие не как возвращение того же Христа, а как заменение предварительного Христа окончательным, т.-е. им самим».

И вот ждет он призыва к делу «нового спасения человечества», в котором он может все сместить, в конце концов,



даже все христианство в его отдельных элементах, но боится и не хочет только одного... самой личности Его.

«Ждет горделивый праведник высшей санкции, чтобы начать свое спасение человечества, – и не дождется. Ему уже минуло тридцать лет, проходит еще три года. И вот мелькает в его уме и до мозга костей горячею дрожью пронизывает его мысль: “а если?.. А вдруг не я, а тот... галилеянин... Вдруг Он не предтеча мой, а настоящий, первый и последний? Но ведь тогда он должен быть *жив*... Где же Он?.. Вдруг Он придет ко мне... сейчас, сюда... Что я скажу Ему? Ведь я должен буду склониться перед Ним, как последний глупый христианин, как русский мужик какой-нибудь бессмысленно бормотать, Господи Сусе Христе, помилуй мя грешнаго, – или как польская баба растянуться *княжем*? Я, светлый гений, сверхчеловек? Нет, никогда”! И тут на место прежнего холодного уважения к Богу и Христу зарождается и растет в его сердце сначала какой-то ужас, а потом жгучая и все его существо сжимающая и стягивающая *зависть* и яростная, захватывающая дух ненависть. “Я, я, а не Он! Нет Его в живых, нет и не будет. Не воскрес, не воскрес, не воскрес! Сгнил, сгнил в гробнице, сгнил, как последняя...” И с пенящимся ртом, судорожными прыжками выскакивает из дому, из саду и в глухую ночь бежит по скалистой тропинке... Ярость стихла и сменилась сухим и тяжелым, как эти скалы, мрачным, как эта ночь, отчаянием. Он остановился у отвесного обрыва и услышал далеко внизу смутный шум бегущего по камням потока. Нестерпимая тоска давила его сердце. Вдруг в нем что-то шевельнулось. “Воззвать его, – спросить, что мне делать?” И среди темноты ему представился кроткий и грустный образ. “Он меня жалеет... Нет, никогда! Не воскрес, не воскрес”! И он бросился с обрыва. Но что-то упругое, как водяной столб, удержало его в воздухе, он почувствовал сотрясение, как от электрического удара, и какая-то сила отбросила его назад. На миг он потерял сознание и очнулся стоящим на коленях в нескольких шагах от обрыва. Перед ним образовалась какая-то светящаяся фосфорическим ту-

манным сиянием фигура, и из нее два глаза нестерпимым острым блеском пронизали его душу... Видит он эти глаза и слышит не то внутри себя, не то снаружи какой-то странный голос, глухой, точно сдавленный и вместе с тем отчетливый, металлический и совершенно бездушный, вроде как из фонографа. И говорит ему этот голос: “Сын мой возлюбленный, в тебе все мое благоволение. Зачем ты не взыскал меня? Зачем почитал того, дурного, и отца его? я бог и отец твой. А тот нищий, распятый – мне и тебе чужой. У меня нет другого сына, кроме тебя. Ты единственный, единородный, равный со мной. *Я люблю тебя и ничего от тебя не требую. Ты и так прекрасен, велик, могуч*[1]. Делай твое дело во имя *твое*[2], а не мое[3]. У меня нет зависти к тебе. Я люблю тебя, и мне ничего не нужно от тебя. Тот, кого ты считал Богом, требовал от сына послушания, и послушания беспредельного до крестной смерти, – и он не помог ему на кресте. Я ничего от тебя не требую, и я помогу тебе[4]. Ради тебя самого, ради твоего собственного достоинства и превосходства и ради моей чистой и бескорыстной любви к тебе – я помогу тебе. Прими мой дух. Как прежде мой дух родил тебя в *красоте*[5], так теперь он рождает тебя в *силе*”. И с этими словами неведомого уста сверхчеловека невольно разомкнулись, два пронзительные глаза приблизились к лицу его, и он почувствовал, как острая ледяная струя вошла в него и наполнила все существо его. И с тем вместе он почувствовал небывалую силу, бодрость, легкость и восторг. В этот же миг светящийся облик

[1] Курсив подлинника.

[2] Это же, как элемент начальной святости плоти, входит в концепцию учения Розанова.

[3] Самосветящиеся лампадки, светоносно земляное начало и мн<огое> другое в самооправдании жизни у Розанова.

[4] Отрицание Голгофы ради прелести, силы и радости жизни у Розанова: «... мы получаем *христианство же*, но выраженное столь жизненно-сладостно, что около Голгофы, аскетической его фазы, оно представится как бы новой религией».

[5] Курсив подлинника.



и два глаза вдруг исчезли, что-то подняло сверхчеловека над землей и разом опустило его в саду, у дверей дома».

Это замечательное место у Соловьева и в художественном отношении, и в смысле углубленного проникновения в сущность антихристова начала. «Открытый путь ко вселенскому миру и благоденствию», сочинение этого гения человекобога, вступившего в союз с мощью сатанинской, разверзает все пути, все приемлет, мирит и сливает. «Самым новым сочинением он привлекает к себе даже некоторых из своих прежних критиков и противников. Эта книга, написанная после приключения на обрыве, покажет в нем небывалую прежде силу гения. Это будет что-то всеобъемлющее и примиряющее все противоречия. Здесь соединится благостная почтительность к древним преданиям и символам с широким и смелым радикализмом общественно-политических требований и указаний, неограниченная свобода мысли с глубочайшим пониманием всего мистического, безусловный индивидуализм с горячей преданностью общему благу, самый возвышенный идеализм руководящих начал с полною определенностью и жизненностью практических решений. И все это будет соединено и связано с таким гениальным художеством, что всякому одностороннему мыслителю или деятелю легко будет видеть и принять целое лишь под своим частным наличным углом зрения, ничем не жертвуя для *самой истины*, не возвышаясь для нее действительно над своим *я*, нисколько не отказываясь *на деле*[1] от своей односторонности, ни в чем не исправляя ошибочности своих взглядов и стремлений, ничем не восполняя их недостаточность».

«Я пришел во имя Отца, и не принимаете меня, придет *другой*, во имя *свое*, – того *примете*».

Вот угроза, таящаяся на дне Розановского вызова.

Как ни страшно сознавать, – сюда, – ведением и неведением, волею и неволею, – клонит в конце концов и Розанов со своим всепримиряющим мистическим пантеизмом,

[1] Курсив подлинника.

в котором могут быть приемлемы и без опасности растворены (пантеизированы) многие начала христианские, но неприемлем ни в каком случае *сам Христос*. И как ни страшно смело, как ни ответственно наше утверждение здесь, все же антихристово слышится нам порою в смутном мистическом шепоте Розанова, в его мистериях плоти, изначально святой, а не во Христе светящейся, в его сложном, сложно маскирующемся, лукаво извивающемся отказе не только уже от христианства, а и от Христа, с именем Которого, как и с внешностью пантеизированного христианства, он все еще не расстается, хотя уже давно в мистическом пантеизме своем, чуя сатанинские глубины, идет не ко Христу... Антихристовы волнения около имени Христа, Первого, Абсолютно-Единственного, не остывают в писаниях Розанова.

Сложность и страшность религиозной позиции Розанова в том, что он чувствует Христа интимно и мистически, но не принимает его, уклоняется, прячется. Христос в своей мистической индивидуальности, абсолютной единственности, божественности, расплавлен у него в угоду самодовлеющей, самобожественной, из себя святой жизни, расплавлен и отдан на потребу ей, как *ее второе*, отраженное, производное. Это у Розанова стоит в тесной связи с отрицанием христианской эсхатологии, отрицанием всякой идеи конца. Новое пришествие Христа не противоречит, пожалуй, концепции Розанова, но это уже будет не Христос Единственный, Вечный, а воспроизведение подобного, нечто в роде сверхчеловека Ницше. Вечно рождающаяся жизнь выносит из глубин своих вечно живое, вечно новое и все, но перед уничтожением индивидуального она бессильна, не воскрес, не воскреснет, но народится новый, подобный – эта возможность открывается с точки зрения занятой Розановым позиции. Христос был, но дело Его, – и то как придаток религии Востока, – сделано, теперь Его нет, не очень нужен Он и в будущем. Жизнь обойдется *собственными силами*. Вот сущность, быть может, еще не сделанных Розановым выводов.

Дело Христово закончено в искупительной жертве Его,



и далее в настоящем и будущем, Ему нет места, нет места и кресту, Голгофе, мученичеству...

– «Человек остался с Узником в темнице – вот суть использования Евангелия и Христа человеком. Иисус входит в Темницу, пусть первородного греха. “Я за тебя – здесь”, “в оковах”, “биен и язвен”; ты же, исцеленный – “беги отсюда, беги от дьявола”. Человек усаживается на скамье суда с Иисусом: *и вот сидят оба, сидят два тысячелетия рядом, “язвенный” Бог и рыдающий со страхом человек, на Него воззрящий; “буди милостив мне грешному”. Ошибка, ошибка всего круга исцеления, порча механизма искупления очевидна*!.. Бесспорно, что глубочайшая суть всего построения христианства, от фундаментальности и до утонченнейших вершин, есть чувство “греха, греха, греха”, вовсе, следовательно, “не взятого” (“вземляй грехи мои приими молитву нашу”); а следовательно и “молитва наша”, в этом словосочинении, есть чисто риторический оборот мысли, есть только “колонки храма”... Как это совершилось? Христос страдал, и, “подражая ему” – будем и мы страдать. Что он *молился об избавлении* от страдания; что не человек только в Нем, в слабости плоти, но и Бог в своем ведении завтрашнего дня молился: “да *мимо Меня* идет сия чаша” – что не удержало, две тысячи лет не удержало иудействующих криков, наступающих на человека: “распни его”. Человек *само*-распинается: вот *самая* суть христианства. Опять не принимается во внимание, что распятие Христа имело смысл *не примера* для человечества, но совершенно конкретную и лишь в отношении Христа существующую, *для* Его Божества исполнимую задачу: упразднить грех, сойти во ад, победить дьявола. И вот человечество, со слабыми силами своими, а главное – *вовсе ни для чего* (ибо все для *него* сделано – в этом суть христианства) потащилось если не в “ад” за невозможностью, то на крест, “за Христом”: и взывает, *уже избавленное* взывает: “буди милостив мне грешному”. *Явная и полная кассация искупления, всего дела Христова*, очевидна из этих воплей, однако непрерывных на протяжении двух тысяч лет! Боже: до чего все идет против глаголов Иисусовых.

"Не здесь и не в сем храме, но во всяком месте"... "в духе и истине" "будут поклоняться": мы именно в "сих" и "здешних" местах, именно территориально и почти с характером "местничества" поклоняемся; унизались "часовеньками" и, вися на кресте, взывая: "буди милостив мне"... Покиваем главою на всякого, кто чуть-чуть не подражает нам, с криками: "распни *его*"! *И пусть бы каждый из нас сам за себя лез на крест: мы тащим на крест друг друга, истинно инквизитирствуем, и вечно инквизитирствовали, когда Господь проповедовал "лето прохладное*". Историческая аберрация – бесспорна; дальтонизм в самом центре зрения – непререкаем. Пока измученное и изнервиничавшееся человечество, потеряв все концы собственных суждений, решило положить "все компактно" на "смарку" и в сущности сейчас живет ни "полное богов", ни "полное дьяволов" – инертно, тупо, без какого-либо подозрения и даже с упорным отрицанием вообще всякого "сериоз" греха или святости. Диалектика, излом, подставка; или, пожалуй, вечный глагол Иисуса о "плевелах", ночью "всеянных" "врагом рода человеческого" в "пшеницу Господню"»[1]...

Здесь, в этой пестрой мозаике прихотливо переплетающихся намеков, углублений и уязвлений, наряду с основательным выявлением и отрицанием грехов инквизиторствующего исторического христианства ведется борьба с самой сущностью Христовой правды, самораспятие завязывается мертвой петлей в общем узле с инквизицией. Это проникновенная, и лукаво расплывающаяся, перебегающая борьба вперемежку, в высшей степени осложнена здесь и затруднена для отражения. Как часто не соглашаясь с Розановым в одной и самой существенной, всего глубже забирающей части его отрицаний, мы бессильны по независимым обстоятельствам со всей силой противостоять ему и провести согласие в другой, раскрыть и выдвинуть, определенно подчеркнуть, – пункт, открытый для нападения...

[1] «В мире неясного и не решенного». «Нечто из тумана "образов" и "подобий"», стр. 333–334.



В примечаниях к словам Рачинского[1] – «упразднение греха Христом заключается в том, что Он дал нам средство его побороть» – Розанов пишет: «Связь *греха* и *искупительной жертвы* Христа – поразительна и не разработана в подробностях, т.-е. не разработана вовсе (ибо подробности-то и важнее в этой теме). "Мы *искуплены* жертвой Христа" – вот аксиома христианства – т.-е. не имеем в себе греха? Тогда зачем *покаяние* и усилия *праведно жить*? Аксиома при этом вопросе поправляется и изменяет свой язык: "мы искуплены не от всего греха, а от первородного: *личный грех остался*". Но ведь первородный грех на нас отражается смертью и болезнью, и мы все болеем и умирает после Р. Х., как и до Р. Х. Скорей уже искуплены мы от личного греха, чем от первородного. Тогда формула изменяется в третий раз и говорит: "учением и жизнью своею Христос дал нам посох в жизни. Им мы нащупываем дорогу и открываем истину". Рачинский здесь, в ответе на мои возражения, и употребляет эту третью, чрезвычайно обостренную формулу, которая не принимает вовсе во внимание смерть и муки Христа (*ею* мы "искуплены") и, кроме того, самый образец его жизни и высоту учения, хотя возносит над жизнью праведных мудрецов, *однако не выводит из их категории*»...

Смысл искупления во Христе Розановым в конечном счете совершенно отрицается, и отрицание это исходит из двух совершенно различных оснований. С одной стороны – искупительная жертва принесена, крест остался в прошлом, поэтому христианское самораспятие теперь уже только кассация сделанного Христом дела искупления, христианину «вовсе не для чего» крест на себя надевать, лезть на него; с другой – оно и в прошлом было не нужно, так как в исходной своей точке концепция Розанова упраздняет всякое понятие греховности, гипостезируя догреховное, райски-блаженное состояние, провозглашая плоть изначально святой, жизнь из себя божественной, безгрешной. Голгофа бессмысленна, потому что она уже

[1] «Из переписки С. А. Рачинского». «Русский Вестник», 1902 г., ноябрь.

реализована во всей полноте своей в прошлом, она бессмысленна и в прошлом, потому что и там было все изначально свято. В мистическом пантеизме Розанова исключается в конце концов всякий дуализм в религиозной природе человека, отрицается и оставляется даже без всякого объяснения, как факт, всякое трагическое начало, все дисгармоническое...

Нет у Розанова поэтому боли около проблемы теодицеи, она упраздняется им, как и все то, что связано с трагизмом неуспокоенной души, что таится в страшных расщелинах болящих мук религиозного дуализма. Розанов не бунтует, он принимает и мир, и Бога, из мира Бога принимает. Он обожествляет мир в самых недрах его, в животной сущности, хотя бы и сатанински страшной, демонически вызывающей, инфернальной; – и оргийное клокотание стихий ее, и смиренное, трезво плоское смердяковское начало, все на потребу здесь... Также и Бога, всякого Бога, всех богов принимает Розанов, в земляном, чревообильном пантеизме своем, и Богоживотного Вавилона и Египта, животворящее рождение всякой плоти, и Иудейского Бога-Отца, и красивых богов эстетического пантеизма эллинов, и оргиазм... Только против Лика Христова бунтует Розанов, и тут в самом исключении трагизма из его миросозерцания невидимо возгорается новый, неустраненный им и неустранимый в его концепции трагизм.

Отрицание трагизма у Розанова, убегание от него *трагично в глубине своей*. Христоборство его, в сущности, безысходно. Как за Ницше гналась тень убитого им Бога, так Розанова преследует вечно вопрошающая тень отвергнутой им Голгофы, скорбный лик Распятого...

## *Глава пятая*

*В. В. Розанов и Фридрих Ницше. – «Новый теизм» Розанова и антихристианство его. – Некоторые итоги и заключения.*

Антихристианство Розанова имеет много точек соприкосновения с антихристианством в учении Ницше, но в существенном они расходятся. Линии религиозно-философских узоров рисунка Ницше смелее и решительнее, они ярче, определеннее, выпуклее, но, в конце концов, В. В. Розанов идет дальше, его узоры сложнее, тоньше, извилистее, и там, где они едва видны, они особенно значительны и угрожающе-страшны.



Ницше в своем поклонении жизни, в своем болезненно-пьяном культе действительности, как высшей и единственной святыни, в своем дерзновенном, хотя внутренно надломленном, человекобожестве выступает Богоборцем явным, исполненным гордого вызова, в упоении восторга и отчаяния от своего сознательно и открыто поднятого бунта. От властно преследующей его *тени Бога* он пытается укрыться с неосознанным насилием над собой в дерзновении индивидуалистического безудержа на жуткой крутизне бездонно пустой пропасти Богоотступничества, в религии человекобожества, заостренной и обнаженной до своего последнего, страшного конца. Но отвергнутый Бог мучит его своей загадочной живой тенью, в душе вместо успокоенности всеблагословляющего, всепринимающего, со всем примиряющегося оптимизма обнажаются незалечимые язвы, открывается неизбывная боль глубокого надрыва, идет вечно неугомонная борьба с самим собой, со своим темным, со своим тайным... «Слыхали вы, – пишет Ницше, – о том сумасшедшем, который в ясное утро зажег фонарь и побежал на площадь, без умолка крича: “я ищу Бога, я ищу Бога!” Так как там толпилось множество неверующих, то он вызывал громкий смех. Не пропал ли он? сказал один. Или он сбежал как ребенок? сказал другой. Может быть, он спрятался? Боится нас? Скрылся на корабль, веселился? – так кричали и смеялись они все вместе. Безумный бросился в середину толпы, пронзая их взором. Куда девался Бог, – воскликнул он, – это я вам сейчас скажу! Мы его убили, я и вы, мы все его убийцы. Но как мы это сделали? Кто дал нам губку, чтобы стереть весь горизонт? Как мы могли испить океан? Что мы сделали, когда отделили эту землю от солнца? Куда стремится она, куда стремимся мы теперь? Не падаем ли мы беспрерывно назад, вперед, в сторону, во все стороны? Су-

ществует ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы в бесконечной пустоте? Не объяты ли мы дыханием пустого пространства? Не стало ли оно холоднее? Не сгущается ли постепенно мрак ночи над нами? Не должны ли мы зажигать фонарей утром? Разве вы не слышите, как шумят могильщики, роющие могилу Богу? Или вы не ощущаете запаха божественного тления? И боги тлеют! Бог умер, Бог пребывает мертвым!» Здесь чувствуется болящий надрыв в ницшевском Богоборчестве. Ницше, несомненно, был уязвлен силою Божиею, не раз ощущал Его близость в неравной борьбе... «И остался Иаков один. И боролся некто с ним до появления зари»... Борьба ведется в темной ночи и лицо борющегося с ним остается сокрытым во мгле, темным, хотя в конечном счете Ницше «*хромает*» этой особенной хромотой Богоборца. Это невидимое прикосновение к Богу в глубинах нового религиозного строительства, в темных узловых сплетениях антихристианского человекобожества Ницше говорит о сложной, невыявленной игре светотени в его Богоотступничестве. И здесь он соприкасается с еще более сложным: скрытым в тайных намеках и темных угадываниях «новым теизмом» Розанова. Мистические отсветы и их обманчиво неясные преломления в культе жизни, в обожествлении естества мира, всего сущего, сливаются в обоих учениях. Роднит их – обожествление жизни в бесконечной силе ее творческой мощи: у Ницше в «вечных возвращениях», у Розанова в бесконечности вечных рождений, в «розовом бессмертии» вечно цветущего древа жизни. Надломленный Богоборческий «атеизм» Ницше и животворящий, «светоносно-земляной», животно-плотский «новый теизм» Розанова более всего и сильнее всего сталкиваются в мощной антихристианской струе их настроений, в борениях со Христом. Здесь антихристианское дерзновение, бурное отчаяние отрицаний христианства у Ницше встречает тайное Христоненавистничество в религиозном шепоте Розанова. Ницше больше имеет дело с христианством, чем с Христом, Розанов с болезненно-заостренной, чутко насторожившейся напряженностью сторонится именно от *Лика Христова*, хотя и волнуется постоянно около имени Его, болеет, мучится, хочет и не может совсем, окончательно отойти. Вечно неугомонная, вечно беспокойная тревога самовопрошаний, самоуговариваний чувствуется у него всюду около Лика Христова. Преодоления даются трудно обоим им, но у Розанова несравненно больше внутреннего спокойствия, устойчивости, равновесия. Болящий крик, безумные стоны Ницше чужды Розанову, он тише, но и страшнее этой своею тихостью. У него не крик боли, но шепот недосказанных слов, не стоны, но тихие, пугающие вздохи, странно вздрагивающий смех...



Далее, от Ницше, как и от родственного ему эллинско-языческого культа красоты, Розанова отделяют родные ему краски восточного мистицизма, глубины ноуменального в животном, бездна тайности в чреве жизни, в темноте пола. Но всего более отделяет его от Ницше психологическая разность индивидуальностей. Там, у Ницше, боль и мука «натащенного» на себя оптимизма, надрыв обоготворения жизни со страшно стиснутыми зубами отчаяния, гимн жизни сквозь ужас проклятий, безумный восторг неизбывного страдания, опьянившая себя усталость болений, изнуренность отрицаний и протестов, – здесь, у Розанова, непринужденность обожания животной сущности, сладость жизни в углубленном чувствовании изначального бытия, теплота от обильно питающих корней, отрада погружения в глубь, обаяние ласково влекущей темноты, вечно неведомой дали. Там заблудившийся в себе, изнуренный до самопризнания, до самообожания трагизм, здесь – смеющееся радование росту жизни, лучистость и изредка ядовитый смешок с жалом, с укусами по адресу всех, так или иначе посягающих на жизнь, на плоть, на святость живой плоти, по адресу всех сомневающихся в *безусловности* этой святости. Но важнее всего для Розанова мистический отсвет религиозности Востока, тот глубинный, животно-плотский мистицизм, которого избегал, не хотел видеть, боялся Ницше в своем тоже часто каком-то насильственном «реализме». Он чувствовал шевелящуюся под порогом его сознания глубь мистики, гул родимого хаоса, но бежал от них к исто-

кам всяческого мелководья, к наукообразному позитивизму, к натурализму Дарвина... бежал..., но не знал гармонии с самим собой. Розанов несравненно смелее отдается «касанию миров иных», из глубин бездны низа – берет он питание для оживления верхов реально-конкретных отношений в вопросах брака, семьи, церкви, общежития...

Антихристианство у Розанова не переходит, как у Ницше, в атеизм, хотя и у Ницше атеизм с мучительным надрывом, насильственный, кошмарный, мучительно израненный. Антихристианство Розанова не только не переходит в атеизм, а, напротив, имеет в основе своей пламенно-горящий, знойно-воспаленный теизм, теизм рождающегося начала, Отчей Ипостаси. Не во имя атеизма или аморализма отвертывается он от Христа, и не во имя тоже морали праведного, добродетельного житья, как то смутно чувствуется в толстовстве, в буддизме и его перевоплощениях, перерождениях в философском пессимизме Шопенгауэра, не во имя, наконец, дерзновенно-вызывающего, обожествившего себя индивидуалистического безудержа, столь родного и близкого современной философии и современному искусству декаданса, а прежде всего и глубже всего – во имя «нового теизма», возрождающего древний теизм Востока, иудаизм и темные глуби Вавилона и Египта, Сидона и Тира, фаллизма и астартизма. В мистическом пантеизме Розанова, чурающемся Христа, в его скрытом и сложном ненавистничестве против Лика Его, со страшной силой чувственного понимания и углубленного проникновения выражено исповедание Бога-Отца, Вседержителя-Творца неба и земли, сознательное религиозное исповедание Первой Божественной Ипостаси Святой Троицы – Отчей Ипостаси, Отчества. Ее Розанов с силой и правдой ощутил в восточных верованиях, в дохристианских религиозных глубинах, в миротворящем хаосе тьмы, в животворящих недрах мировых туманностей. Но в круге этого исповедания, в цикле «нового теизма» для Розанова, как мы выше указывали, в силу страшной сложности его религиозных чаяний и угадываний, оказывается не только непобедимым, но почти неощутимым



в своих отличиях от Божества, в своих переходах и извивах начало сатанинское, бесовское... Боги сливаются с демонами, бесами, духами зла в непроницаемой мгле, в глуби религиозных туманностей древнейших верований, сливаются и срастаются в единстве общего генеалогического древа... В этой религиозной дали седой старины древнего Востока сатанинское тесно и сложно сплетается в общем таинственно-неясном переплете с Божественным, свет утопает во мгле, поглощается ею и снова из нее возгорается. Только в христианстве, во Христе пришедшем, Распятом и Воскресшем, Грядущем судить живых и мертвых, со страшною силой и огненной раздельностью ощущается это противоречие, здесь раскрывается Божественное, а дьявольское сознается как антихристово, сознается и предопобеждается в обетованиях, в чаяниях, в данных христианской эсхатологии.

«Семя жены сотрет главу змея» (Быт. III, 15). «Видим убо ныне якоже зерцалом в гадании, тогда же лицом к лицу: ныне разумею отчасти, тогда же познаю, якоже и познан был» (I Кор. XIII, 12).

«Новый теизм» Розанова, с его возрожденным Вавилоном, неоиудаизмом и т. п., составляющими его религиозное миросозерцание, – находится уже не в том отношении ко Христу, как теизм *древний*, там была невинность неведения, естественная слепота, здесь – отвержение, сознательное неприятие, ослепление: – видел и не признал, слышал и не услышал, знал и отверг, отвернувшись к своему «*новому* теизму». Там было дохристианство, здесь уже – антихристианство. Так и сказано в Евангелии Иоанна: «Если бы я не пришел, и не говорил им, то не имели бы греха, а теперь не имеют извинения в грехе своем» (XVI, 22). «Если бы вы были слепы, то не имели бы *на себе* греха; но как вы говорите, что видите, то грех остается на вас» (IX, 41).

Светлое, обещающее в исканиях, в углублениях Розанова тесно и неотрывно сливается с темным, пугающим, почти невозможно с определенностью провести резкую грань, где подлинная религиозность в нем, где «новый теизм» его переходит

в антихристианство; все это еще более осложняется его до последней степени утонченным лукавством, психологической изогнутостью, не то наивной, не то хитрой, запутанностью душевных узоров, испещренным всяческими линиями, сложным рисунком письма. В живые волны настоящего, подлинно религиозного чувства вдруг врываются и тонут в них тонкие, но страшно сильные струйки столь же настоящего, подлинного цинизма, глубоко запрятанного религиозного нигилизма и хохочущего, злобного неверия. Но это все чуть слышно, все – более в намеках, догадках, полусловах в глубине, за сценой...

В конце концов, в основе Розановских вопрошаний, недоумений, исканий и отрицаний многое важное скрыто, с чем придется посчитаться. Многое всколыхнул, пошатнул, о многом запросил он в религиозном сознании, в христианском исповедании. Огромный вопрос его о *тайне плоти*, о жизни, рождении стоит перед христианством, *мимо* него уже нельзя пройти; осмыслить, перерешить, перестрадать его – необходимо. И от Розанова, на почве вопрошаний и отрицаний его, около антихристианства его, уже зарождается, уже загорается, – и разрастется, и разгорится, – новая литература, уже христианская, со *своими* решениями его вопрошаний, с утверждениями на место его отрицаний, с преодолением его недоумений, это уже не простой возврат к нетронутому старому, а сознательное восхождение к преображенному новому... Мысль о светлом радовании на жизнь в ее тайне рождения, в тайне животворящего начала уже блистала в религиозно-христианском сознании Достоевского, озаряя своим новым светом глубины его художественно-философских проникновений. И здесь по поводу «нового теизма» Розанова с его отступничеством от Христа почему-то вспоминается нам одно место из рассказов князя Мышкина Рогожину в «Идиоте» Достоевского.

– «На утро я вышел по городу побродить – рассказывает он, – вижу, шатается по тротуару пьяный солдат в совершенно растерзанном виде. Подходит ко мне: “купи, брат, крест серебряный, всего за двугривенный отдаю; серебряный!” Вижу в руке у него крест и, должно быть, только что снял с себя,



на голубой, крепко заношенной ленточке, но только настоящий оловянный, с первого взгляда видно, большого размера, осьмиконечный, *полного византийского рисунка*. Я вынул двугривенный и отдал ему, а крест тут же на себя надел, – и по лицу его видно было, как он доволен, что надул глупого барина, и тотчас же отправился свой крест пропивать, уже это без сомнения. Я, брат, тогда под сильным впечатлением был всего этого, что там и хлынуло на меня на Руси; ничего-то я в ней прежде не понимал, точно бессловесный, и как-то фантастически вспоминал о ней в эти пять лет за границей. Вот иду я, да и думаю: *нет, этого христопродавца подожду еще осуждать*. Бог ведь знает, что в этих пьяных и слабых сердцах заключается. Через час, возвращаясь в гостиницу, натолкнулся на бабу с грудным ребенком. Баба еще молодая, ребенку недель шесть будет. Ребенок ей и улыбнулся, по наблюдению ее, в первый раз от рождения. Смотрю, она так набожно, набожно вдруг перекрестилась. “Что ты, говорю, молодка?” (я ведь тогда все расспрашивал). “А вот, – говорит: – точно так, как бывает материна радость, когда она первую от своего младенца улыбку заприметит, такая же бывает и у Бога радость, всякий раз, когда Он с неба завидит, что грешник перед ним от всего сердца на молитву становится”. Это мне баба сказала, почти этими же словами, и такую глубокую, такую тонкую и истинно-религиозную мысль, такую мысль, в которой вся сущность христианства разом выразилась, то есть все понятие о Боге, как о нашем родном отце, и о радости Бога на человека, как отца на свое родное дитя – главнейшая мысль Христова! Простая баба! Правда, мать... и, кто знает, может, эта баба женой тому же солдату была»...

Если этот рассказ символически перевести на канву сложных исканий и отрицаний Розанова, то откроется смысл их, и его отказ от креста «полного византийского рисунка», оловянного, выданного за серебряный, – представится в несколько ином свете. Мысль о новом теизме, вплетенная во внутреннюю, интимно-кровную связь с истинно-религиозной мыслью «простой бабы», мыслью «глубокой», «тонкой» – засветится

вдруг зовущим и радостным светом «главнейшей мысли христианства», сыновства, любви, радования Бога-Отца на человека, на жизнь... Из сложной амальгамы внехристианского и противо-христианского теизма, через отрицания и отречения его, вдруг откуда-то изнутри, из-под почвы брызнет волна настоящего, живого религиозного чувства. *Подождем же осуждать*, ибо «сущность религиозного чувства, как говорит Достоевский устами «Идиота» в той же беседе его в Рогожиным, – ни под какие рассуждения, ни под какие поступки и преступления и не под какие атеизмы не подходит; *тут что-то не то, и вечно будет не то*; тут что-то такое, обо что вечно будут скользить атеизмы и вечно будут не про то говорить»... Отсюда опасность всякой рациональной определенности формулировок в стремлениях выявить иррациональное в религиозных исканиях; – «*что-то не то, и вечно будет не то*» в этих мучительных потугах подойти к настоящему, постоянно лавируя между Сциллой одинокого молчания, религиозного отшельничества, и между Харибдой слишком явного рационального выражения, слишком интимно-смелого обнажения религиозного исповедания. – «*Не про то* говорят и «*вечно будут не про то говорить*» – не только «атеизмы», но и «теизмы», и случается здесь самая неожиданная перемена мест и положений, самые неожиданные открытия, возможность которых всегда необходимо иметь в виду в сфере религиозных исканий...

О Розанове мы кончили, едва наметив только основные линии узоров его учений; некоторых очень существенных сторон, и светлых, и темных не коснулись вовсе, в надежде – что их коснутся еще, что о Розанове будут говорить, если не теперь – то позднее, когда просветлеют дали, и литература получит больший простор, больший досуг от своих тяжелых, неотвязных, бесконечно важных ближайших задач. Связывают они и заставляют и нас скорее, чем хотелось бы и чем нужно было бы, оторваться от нашей темы, покончив с ней...

Федор Михайлович Достоевский.
Жизнь и проповедь

# Федор Михайлович Достоевский. Жизнь и проповедь

В России, быть может, более, чем в какой другой стране, в каком другом народе, люди со страшной силой, порою с тоской и отчаянием души задумываются о смысле жизни, о том – стоит-ли жить на свете, для чего стоит жить, задумываются о правде и Боге, о спасении от зла и греха, о том, как жить по-настоящему, по Божьи, праведно и свято. Задумываются обо всем этом, конечно, больше всего только более чуткие люди, беспокойные сердцем, неугомонные духом, смущающиеся неправдой жизни, недовольные, ищущие. Ищут истинной веры. И таких тоскующих по правде, взыскующих истинной веры людей не мало на Руси, и среди интеллигенции, и среди простого народа. Они, словно какие слепые кроты, роют повсюду извилистые подземные ходы, бросаются туда и сюда, ищут выхода на свет Божий, к правде. Они бродят по различным сектам и учениям, не находя правды в одних, идут к другим, часто снова ошибаются, неудовлетворяются, бросают и опять ищут другого, настоящего. И вся наша родина, даже весь мир, сверху до низу, вдоль и поперек изрезан, как каким-то хитрым, сложным узором, этим исканием правды. Иные отчаиваются, падают, усталые, изнуренные, бросают поиски, изнывают в тоске и смятении души, в полном неверии и отрицании всего, часто озлоблен-

ные, израненные сердцем. Но пройденный ими путь, их опыт, их ошибки и увлечения все же облегчают дорогу другим. И вот идут люди, гонимые этой неутоленной святой жаждой правды, и часто совсем неожиданно натолкнешься на человека, который прямо горит в этой жажде, как в огне, светя себе и другим. Повсюду идет эта неугомонная духовная работа, часто подземная, глухая, скрытая работа ищущего духа, духа трепетного, неугомонного; через боль и муку, тоску и томления, через борьбу и страдания идет этот путь. Везде идут по нему и в православной церкви, и в расколо-сектантстве, и в различных учениях, исповеданиях, и в литературе.

Русская литература, в своей истории, полна этого беспокойно-ищущего духа, она живет и дышит этой жаждой правды. Немало лучших, самых чутких русских писателей сложили на этом пути свою голову, другие сходили с ума, приходили к самоубийству от этого вечного трепета души, от боли и муки неутоленной жажды правды. Великий, всемирно известный русский писатель Лев Толстой, родной и близкий народу русскому, которого теперь, кажется, почти все и везде знают, в одну пору своей долгой, полной вечного духовного неугомона, жизни, едва не сошел с ума от муки страшных, проклятых, как их часто в бессилии называют, вопросов, метался из стороны в сторону, хватался то за то, то за другое, болел болью искания правды, как телесной болезнью. А болезнь эта заразительная, за ним пошли очень многие, охваченные его волнением, болезнь эта спасительная – она возвышает, будит, поднимает душу.

Другой русский писатель, пока еще меньше известный, чем Лев Толстой, но еще более великий, еще более могучий и столь же свой, родной, близкий народу, писатель, Федор Михайлович Достоевский, также всю свою жизнь отдал страстному, трепетно-напряженному, беззаветному, бесстрашному исканию правды истинной веры, весь изошел мукой религиозной жажды, весь горел и сгорел в огне всю жизнь зовущего его света, света Христовой правды.

Оба они, Толстой и Достоевский, шли в своих исканиях своими особенными, различными путями, которые подсказывали им свойства их жизненной обстановки, особенности их личностей, их гения, но пришли, по-видимому, к одному и тому же, к правде Евангелия, к христианству, ко Христу. Но как различно их толкование Евангелия, как несходно их понимание христианства. Толстой взял не все Евангелие, а только одно человеческое в нем, где говорится о правде земной жизни Иисуса Христа. Ею научается Л. Толстой в своем проповедничестве праведной, безгрешной жизни, в проповеди всепрощающей любви, истинной христианской нравственности. Больше всего он ценит нагорную проповедь Христа, он ищет в евангелии поучения добра, поучения о том, как жить свято. Христос в его толковании евангелия не Бог, а только совершеннейший человек. Толстой развивает в своих книгах, в своей проповеди, которую слушает весь мир, только ту сторону Христова учения, где говорится о нравственности, о добре, о том, как следует жить, чтобы исполнить волю Божию, но многое из того, что говорится об этом в евангелии, было дано людям еще раньше, до Христа, в других религиях, верованиях и учениях, например, в религии Будды, в греческой философии учителем Сократом.



Достоевский понимал, что глубина христианской религии не исчерпывается одним только учением о нравственности, что живая, спасающая сущность его не в этом. Сущность христианства в самой личности Христа, не только как совершеннейшего человека, но Богочеловека, как Сына Божия, Пришедшего в мир для победы над грехом и смертью, для спасения человека, Распятого на кресте во искупление греха мира, Воскресшего и Грядущего судить живых и мертвых в последний день, в день конца мира. И Достоевский пришел к исповедыванию Христа, как Бога, Христа Пришедшего, Распятого, Воскресшего и Грядущего.

Достоевский чуткой, многострадающей душой своей, своим художественным гением понял, что спасение от зла во Христе; что он есть истинный Бог, Спаситель мира.

Достоевский был истинный религиозный гений русской жизни.

Как жил этот великий русский писатель, как искал он правду веры Христовой, чему научился в жизни и чему научил нас, я расскажу здесь в этой книжке кратко и, насколько сумею, просто.

*I.*

Федор Михайлович Достоевский родился в Москве 30-го октября 1821 года, вот запись о его крещении по обряду православной церкви:

«Сретенскаго-Сорока, церкви Петра и Павла, что при больнице для бедных, тысяча восемьсот двадцать первого года, октября 30-го дня, родился младенец, в доме больницы для бедных, у штаб-лекаря Михаила Андреевича Достоевского, – сын Федор. – Молитвовал священник Василий Ильин, при нем был дьячок Герасим Иванов. Крещен месяца ноября 4-го дня; восприемниками были: штаб-лекарь надворный советник Григорий Павлов Маслович и княгиня Прасковья Тимофеевна Козловская; московский купец Федор Тимофеев Нечаев и купеческая жена Александра Федоровна Куманина. Оное крещение совершал священник Ильин с причтом».

Отец его, Михаил Андреевич, служил врачом при Мариинской больнице, в Москве. Он был человек небогатый, жил в тесной казенной квартире со своей большой семьей. Кроме Федора, который был вторым сыном, в семье Достоевских был еще старший сын Михаил и несколько братьев и сестер после Федора. Жизнь мальчика-Достоевского проходила в тесном семейном кругу, рано началось учение. Уже четырехлетним ребенком его сажали за книжку и твердили «учись». Еще раньше начали учить молиться. Уже около 3-х лет он лепетал перед сном молитву: «Все упование, Господи, на Тебя возлагаю. Матерь Божия сохрани мя под кровом твоим», ту же молитву, как рассказывает один из знавших его людей, он твердил всю жизнь, ею, потом, напутствовал ко сну и своих собственных детей. Семья была строгая, религиозная, на воспитание и учение детей было обращено все внимание родителей, они жили детьми, их будущим. Отец был требовательный человек, подозрительный, недоверчивый, часто раздражался, часто был недоволен детьми, но никогда не бил их. Ему трудно давалась жизнь, и он требовал ранней серьезности и от детей. Мать же была просто любящая, ласковая и умная женщина, ее характером несколько умерялось влияние отца.



«Родители наши, – как рассказывает в своих воспоминаниях младший брат Федора Михайловича Достоевского, Андрей Михайлович, – были люди весьма религиозные, в особенности матушка. Всякое воскресенье и большой праздник мы обязательно ходили в церковь к обедне, а накануне ко всенощной. Исполнять это было удобно, так как у нас была очень большая и хорошая церковь».

«При больнице находился большой и красивый сад, с многочисленными липовыми аллеями и содержащимися в большой чистоте дорожками. Этот-то сад и был почти нашим жилищем в летнее время. Там мы чинно прогуливались с нянею или, усевшись на скамейках, проводили целые часы. Там же происходили и наши детские игры. Играть, впрочем, позволялось только в лошадки; игры же в мяч, и в особенности при помощи палок, как-то в лапту и пр., – строго воспрещались, как игры опасные и неприличные. В больнице, кроме нас, было много жильцов, докторов и прочих служащих; но, сколько запомню, в семействах этих не было детей нам сверстников, дети были или старше нас, или совсем маленькие, а потому мы поневоле довольствовались только играми между собою, которые и были очень однообразны. Раз нам удалось видеть, на каком-то гулянье, бегуна, который за деньги показывал свое искусство бегать. При этом он во рту держал конец платка, напитанного каким-то спиртным веществом. Я помню, что брат Федор долгое время представлял этого бегуна, и неутомимо бегал по садовым аллеям, держа во рту тоже конец своего носового платка. (Это, вероятно, объясняется тем, что Ф<едор> М<ихайлович>, по его собствен-

ным словам, любил в детстве выказываться силою, ловкостью и т. п.). В больничном саду прогуливались также и больные, или в суконных верблюжьего цвета халатах или в летних тиковых, смотря по погоде, но всегда белых как снег колпаках, вместо фуражек, и в башмаках или туфлях без задков. Брат Федор очень любил, как-нибудь украдкою, вступать в разговоры с этими больными, в особенности ежели попадались мальчики; но это строго преследовалось и отец был весьма недоволен, ежели до него доходили об этом слухи».

Вообще Федор Михайлович был ребенком живым, подвижным, впечатлительным и горячим, вспыльчивым, в этом, быть может, сказалась отцовская черта, как позже и в его подозрительном, недоверчивом отношении к людям и к жизни. «Настоящий огонь!» – говорили о мальчике сами родители.

Мальчиком Достоевский много читал.

«Первою книгою для чтения, – рассказывает тот же брат Достоевского Андрей Михайлович, – была у всех нас одна. Это священная история Ветхого и Нового Завета на русском языке (кажется, переведенная с немецкого сочинения Гибнера). Она называлась собственно «Сто четыре Священных Истории Ветхого и Нового Завета». При ней было несколько довольно плохих литографий с изображением: сотворения мира, пребывания Адама и Евы в раю, потопа и прочих главных священных фактов. – Помню, как в недавнее уже время, а именно в конце 70-х годов, я, разговаривая с братом Ф<едором> М<ихайловичем> про наше детство, упомянул об этой книге, и с каким он восторгом объявил мне, что ему удалось разыскать этот же самый экземпляр книги (т.-е. наш детский), и что он бережет ее как святыню».

Помимо сильного влияния семьи с ее жизнью строго-трудовой, полной ранних требований и обязанностей, налагаемых на детей, в душе мальчика Достоевского вместе с религиозными воздействиями молитвы и чтения сильный след положили встречи с простыми людьми из народа. Здесь зародилась та глубокая любовь к народу, которая всю жизнь жила, росла и крепла в сердце Достоевского. Родители его приобрели маленькое имение в Тульской губернии, где семья проводила обычно лето. Здесь мальчик Достоевский стал сталкиваться с крестьянами, впитывая в свою чистую детскую душу простую и глубокую мудрость русского мужика.



«В деревне, – рассказывает Андрей Михайлович, – мы постоянно почти были на воздухе, и, исключая игры, проводили целые дни на полях, присутствуя и приглядываясь к трудным полевым работам. Все крестьяне любили нас очень, в особенности брата Федора. – Он по своему живому характеру, – брался за все; то попросит водить лошадь с бороной, то погоняет лошадь, идущую в сохе, и т. п. Любил он также вступать в разговоры с крестьянами, которые всегда охотно с ним говорили; но верхом его удовольствия было исполнить какое-либо поручение, или сделать одолжение, и быть чем-нибудь полезным. Я помню, что одна крестьянка, вышедшая на поле жать, вместе с маленьким ребенком в люльке, пролила нечаянно жбанчик воды, и бедного ребенка нечем было напоить. Брат сейчас же взял жбанчик, сбегал в деревню (версты 1½) за водою, и принес к радости матери полный жбан воды. Он сам знал, что его любили».

Пора детства всю жизнь мерещилась Достоевскому в его воспоминаниях, и с нею связывалась для него его жаркая любовь к народу. Раз в тяжелую пору его жизни в каторге, Достоевского охватило воспоминание.

> «Мне припомнился август месяц в нашей деревне: день сухой и ясный, но несколько холодный и ветренный; лето на исходе и скоро надо ехать в Москву опять скучать всю зиму за французскими уроками, и мне так жалко покидать деревню. Я прошел за гумнами, спустившись в овраг, поднялся в Лоск, – так назывался у нас густой кустарник по ту сторону оврага до самой рощи. И вот я забился гуще в кусты и слышу, как недалеко, шагах в тридцати, на поляне, одиноко пашет мужик. Я знаю, что он пашет круто в гору и лошадь идет трудно, и до меня изредка долетает его окрик: “Ну-ну”! – Я почти всех наших мужиков знаю, но не знаю, который это теперь пашет, да мне и все равно, я весь погружен

в мое дело, я тоже знят: я выламываю себе ореховый хлыст, чтобы стегать им лягушек; хлысты из орешника так красивы и так непрочны, куда против березовых. Занимают меня также букашки и жучки, я их собираю, есть очень нарядные; люблю я тоже маленьких, проворных, красножелтых ящериц, с черными пятнышками, но змеек боюсь. Впрочем, змейки попадаются гораздо реже ящериц. Грибов тут мало; за грибами надо итти в березняк и я собираюсь отправиться. И ничего в жизни я так не любил, как лес с его грибами и дикими ягодами, с его букашками и птичками, ежиками и белками, с его столь любимым мною сырым запахом перетлевших листьев. И теперь даже, когда я пишу это, мне так и послышался запах нашего деревенского березняка: впечатления эти остаются на всю жизнь. Вдруг, среди глубокой тишины, я ясно и отчетливо услышал крик: "Волк бежит!" Я вскрикнул и вне себя от испуга, крича во весь голос, выбежал на поляну, прямо на пашущего мужика.

Это был наш мужик Марей. Не знаю, есть ли такое имя, но его все звали Мареем, – мужик лет пятидесяти, плотный, довольно рослый, с сильною проседью в темнорусой окладистой бороде. Я знал его, но до того никогда почти не случалось мне заговорить с ним. Он даже остановил кобыленку, заслышав крик мой, и когда я, разбежавшись, уцепился одной рукой за его соху, а другою за его рукав, то он разглядел мой испуг.

– Волк бежит! – прокричал я, задыхаясь.

Он вскинул голову и невольно оглядел кругом, на мгновение почти мне поверив.

– Где волк?

– Закричал... Кто-то закричал сейчас: "волк бежит..." – пролепетал я.

– Что ты, что ты, какой волк, померещилось; вишь! Какому тут волку быть! – бормотал он, ободряя меня. Но я весь трясся и еще крепче уцепился за его зипун и, должно быть, был очень бледен. Он смотрел на меня с беспокойною улыбкою, видимо, боясь и тревожась за меня.



– Ишь ведь испужался, ай-ай! – качал он головой. – Полно, родный. Ишь малец, ай!

Он протянул руку и вдруг погладил меня по щеке.

– Ну, полно же, ну, Христос с тобой, окстись. – Но я не крестился; углы губ моих вздрагивали и, кажется, это особенно его поразило. Он протянул тихонько свой толстый с черным ногтем, запачканный в земле палец и тихонько дотронулся до вспрыгивающих моих губ.

– Ишь ведь, ай, – улыбнулся мне какою-то материнскою и длинною улыбкой, – Господи, да что это, ишь ведь, ай-ай!

Я понял, наконец, что волка нет и что мне крик: "волк бежит", померещился. Крик был, впрочем, такой ясный и отчетливый, но такие крики (не об одних волках) мне уже раз или два и прежде мерещились и я знал про то. (Потом, с детством, эти галлюцинации прошли).

– Ну, я пойду, – сказал я, вопросительно и робко смотря на него.

– Ну и ступай, а я те во след посмотрю. Уж я тебя волку не дам! – прибавил он, все так же матерински мне улыбаясь, – ну, Христос с тобой, ну, ступай, – и он перекрестил меня рукой и сам перекрестился. Я пошел, оглядываясь назад почти каждые десять шагов. Марей, пока я шел, все стоял со своей кобыленкой и смотрел мне вслед, каждый раз кивая мне головой, когда я оглядывался. Мне, признаться, было немножко перед ним стыдно, что я так испугался, но шел я все еще очень побаиваясь волка, пока не поднялся на косогор оврага, до первой риги; тут испуг соскочил совсем и вдруг, откуда ни возьмись, бросилась ко мне наша дворовая собака Волчок. С Волчком-то я уж вполне ободрился и обернулся в последний раз к Марею; лица его я уже не мог рассмотреть ясно, но чувствовал, что он все точно так же мне ласково улыбается и кивает головой. Я махнул ему рукой, он махнул мне тоже и тронул кобыленку.

– Ну-ну! – послышался опять отдаленный крик его и кобыленка потянула опять свою соху.

Все это мне разом припомнилось, не знаю почему, но с удивительною точностью в подробностях. Я вдруг очнулся и присел на нарах и, помню, еще застал на лице моем тихую улыбку воспоминания. С минуту еще я продолжал припоминать.

Я тогда, придя домой от Марея, никому не рассказал о моем "приключении". Да и какое это было приключение? Да и об Марее я тогда очень скоро забыл. Встречаясь с ним потом изредка, я никогда даже с ним не заговаривал, не только про волка, да и ни об чем, и вдруг теперь, двадцать лет спустя, в Сибири, припомнил всю эту встречу с такою ясностью, до самой последней черты. Значит, залегла же она в душе моей неприметно, сама собой и без воли моей, и вдруг припомнилась тогда, когда было надо; припомнилась эта нежная, материнская улыбка бедного крепостного мужика, его кресты, его покачиванье головой: "Ишь ведь, испужался, малец!" И особенно этот толстый его запачканный в земле палец, которым он тихо и с робкою нежностью прикоснулся к вздрагивающим губам моим. Конечно, всякий бы ободрил ребенка, но тут в этой уединенной встрече случилось как бы что-то совсем другое, и если бы я был собственным его сыном, он не мог бы посмотреть на меня сияющим более светлою любовью взглядом, а кто его заставлял? Был он собственный крепостной наш мужик, а я все же его барчонок; никто бы не узнал, как он ласкал меня и не наградил за то. Любил он, что ли так уж очень маленьких детей? Такие бывают. Встреча была уединенная, в пустом поле, и только Бог, может, видел сверху, каким глубоким и просвещенным человеческим чувством и какою тонкою, почти женственною нежностью может быть наполнено сердце иного грубого, зверски-невежественного крепостного русского мужика, еще и нездавшего-негадавшего тогда о своей свободе».

Сильная, страстная религиозность, глубокая, все существо его проникающая вера в Бога связывалась еще в детской душе Достоевского с тем светлым, родным, дорогим, и тоже без-



донно-глубоким, что открывалось его чуткому, просыпающемуся сердцу в душе народа. Упование на Христа, которым он жил и дышал всю свою жизнь от наивного ребячества до усталого, больного старчества, соединялось в еще ранних младенческих грезах с упованием на народ, на русского простого человека, кретьянина-мужика. Трепетная любовь Достоевского ко Христу была в то же время любовью к народу.

Он рано полюбил русскую литературу, самое большое и дорогое ее детище – Пушкина. Он много читал различных русских и переводных книг. Детским семейным чтением у Достоевских были сочинения Карамзина и Жуковского. Много запало в его душу от раннего чтения Шиллера, Жорж-Занд, Виктора Гюго... Здесь, за этим чтением, в пламенной душе мальчика разгоралась и росла все та же его любовь к человечеству, к народу, к родной земле, расширялось и крепло понимание человека в его страданиях, сердце наполнялось широким сочувствием, жаждой жизни, борьбы, сердце горело святым восторгом сознания необъятной глуби жизни, которую он тогда только еще предвкушал через свежесть детских впечатлений и прелесть раннего чтения...

Время шло и мальчик рос. За домашним учением – пришло время школы. С 1834 года старший брат Михаил и Федор учатся в частном пансионе Чермака, здесь они проводили всю неделю, приезжая домой только в субботу.

«В субботу, – рассказывает Андрей Михайлович Достоевский, – с утра чувствовалось уже прибытие всей семьи под родной кров. И родители делались несколько веселее, и к столу приготовлялось кое-что лишнее, одним словом, пахло чем-то праздничным. В этот день и неизменяемое время обеда (12 часов) по-неволе изменялось. Покуда лошади поедут с Божедомки на Басманную, покуда соберутся братья и приедут, проходит добрых 1½–2 часа, так что обед подавался в этот день к двум часам. За сестрой ездили большею частью по вечерам, уже в сумерки. Но вот приехали братья, не успели поздороваться, как и горячее на столе; садимся обедать, и тут же, не удовлетворивши первого аппетита, братья

начинают рассказывать о всем случившемся впродолжение недели. Во-первых, отрапортуют правдиво о всех полученных впродолжение недели по различным предметам баллах, а потом и начнутся рассказы про учителей, про различные детские, а иногда и не совсем приличные шалости товарищей. За рассказами и разговорами и обед в этот день продолжался гораздо долее. Родители самодовольно слушали и молчали, давая высказаться приезжим. Можно сказать, что откровенность в рассказах была полная. Вспоминаю, что отец ни разу не давал наставлений сыновьям. При рассказах о различных шалостях, случившихся в классе, отец только приговаривал: "ишь, шалун, ишь, разбойник, ишь негодяй"... и т. п., смотря по степени шалости; но ни разу не говаривал: "смотрите, не поступайте-де и вы так!" Этим давалось, кажется, знать, что отец и ожидать не может от них подобных шалостей. Пообедав и поговорив еще несколько, братья садились за свои ломберные столы и предавались чтению. Помню, я редко видал, чтобы по субботам и воскресеньям братья занимались приготовлением уроков, и привозили учебники. Зато книг для чтения привозилось достаточно, так что братья постоянно проводили домашнее время за чтением. В последнее время, т. е. около 1836 года, братья с особенным воодушевлением рассказывали про своего учителя русского языка, который просто сделался их идолом, так как на каждом шагу был ими воспоминаем. Вероятно, это был преподаватель незаурядный, а в роде нашего почтенного отца дьякона; братья отзывались о нем не только как о хорошем учителе, но в некотором отношении как о джентельмене. Очень жаль, что я не помню теперь его фамилии; но в мое время учителя этого, кажется, не было уже и в высших классах».

Так и шло время. «Наступила зима 1836–1837 года. Еще с осени наша мать слегла в постель с тем, чтобы более с нее не вставать! Это было самое горькое время в детский период нашей жизни; мы готовились ежеминутно потерять мать! Несмотря на помощь многих врачей и тогдашних знаменитостей, которые поспешили протянуть руку помощи своему



собрату, исход был неизбежен, и мы лишились матери 27-го февраля 1837 года. Спустя несколько времени после смерти матушки, отец наш начал серьезно подумывать о поездке в Петербург (в котором ни разу еще не бывал), чтобы отвезти туда двух старших сыновей для помещения их в инженерное училище».

Таким образом, Достоевский попал в инженерное училище, по окончании курса, в 1843 году, был выпущен на «действительную службу в инженерный корпус и зачислен при С.-Петербургской инженерной команде с употреблением при чертежной Инженерного департамента»[1]. В 1839 г. умер отец Достоевского. Жизнь в училище была для юноши-Достоевского временем сильного, но смутного духовного брожения, и вместе временем стесненного денежного положения, не привыкшего еще к жизни вне семьи. Необходимость постоянного обращения домой за деньгами по характеру отца была тяжела Федору Михайловичу. Это, очевидно, много мучило его, но помимо этого – много было духовной работы, душа росла, искала себя, томилась смутными порывами, неясным зовом жизни.

По воспоминаниям дежурного офицера Инженерного училища Достоевский был «юноша с хорошим научным образованием, с твердым характером и чувством собственного достоинства. Он очень далеко держал себя от начальства и старших товарищей, но не чуждался тех лиц, которые, будучи его начальниками, не показывали над ним своего господства, и особенно был ласков с теми лицами, которые по положению своему в училище не имели ни собственного голоса, ни защиты. По мнению некоторых его товарищей, Ф. М. Достоевский казался им мистиком или идеалистом. Он безропот-

[1] «Биография, письма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского». Сюда входят «Материалы для биографии Достоевского» Ф?. Ф. Миллера, «Воспоминания Н. Н. Страхова» и мн. др. Эта книга составляет самый известный источник биографических данных о Достоевском. Кроме того имеется огромная литература по журналам, газетам и письмам.

но покорялся всем требованиям военной службы, несмотря на то, что не имел к ней призвания; от природы своеобычный, но не своенравный, он принадлежал к тем редким натурам, которые не легко мирятся с идеями и поступками общества, если они бывают несогласны с их убеждениями. Такого рода личности не поддаются никаким давлениям, хотя бы это упорство им стоило дорого». Федора Михайловича многие в училище считали «чудаком»; «его нельзя было заметить ни в классах, ни в роте (в каморах) в каких-либо партиях недовольных воспитанников; он оставался невозмутимым и молчаливым юношей, которого не могли его товарищи вызвать ни на какое “общественное дело”. Может быть из массы его товарищей были у него и враги, которым не нравилось в Достоевском именно то, что он держал себя всегда далеко от них, в свою очередь увлекаясь своею мечтательностью. Его можно было видеть и в бытность его в старшем классе большей частью одного – или сидящим за своим столиком, занимающимся, или гуляющим по комнате, всегда с понуренною головой и сложенными назад руками».

Достоевский еще в училище со страстностью и увлечением занимается изучением литературы, в то же время он начинает и сам писать. По окончании курса, он скоро оставляет свою службу, и весь, всей душой отдается литературе, беспорядочно увлекается различными планами литературных работ, бросает одни, задумывает новые, еще более смелые, мечется с одного на другое, много страдает от безденежья, от неурядливой, неустановившейся жизни.

*II.*

Первая повесть Достоевского «Бедные люди» имела громадный, небывалый успех: ее с восторгом встретили лучшие люди тогдашней литературы, Некрасов, Белинский. Достоевский прямо опьянел от успеха, во хмелю всеобщего восторга и собственного юношеского ликования он видел себя на высоте славы, он казался себе равным Гоголю, выше Гоголя, волнениям его не было конца, но в этой гордости собой, в этом упоении успехом своим, в блеске обнаружившегося гения было и много мучений, недоумений. Вот как Достоевский, много спустя, рассказывает об этом в своем «Дневнике Писателя».



Я жил в Петербурге, уже год как вышел в отставку из инженеров, сам не зная зачем, с самыми неясными и неопределенными целями. Вначале зимы я начал вдруг «Бедных людей», мою первую повесть, до тех пор ничего еще не писавши. Кончив повесть, я не знал, как с ней быть и кому отдать. Литературных знакомств я не имел совершенно никаких, кроме разве Д. в. Григоровича, но тот и сам еще ничего тогда не написал, кроме одной маленькой статейки «Петербургские шарманщики» в один сборник. Кажется, он тогда собирался уехать на лето к себе в деревню, а пока жил некоторое время у Некрасова. Зайдя ко мне, он сказал: «принесите рукопись», (сам он еще не читал ее) «Некрасов хочет к будущему году сборник издать, я ему покажу». Я снес, видел Некрасова минутку, мы подали друг другу руки. Я сконфузился от мысли, что пришел с своим сочинением, и поскорей ушел, не сказав с Некрасовым почти ни слова. Я мало думал об успехе, а этой «партии Отечественных Записок», как говорили тогда, я боялся. Белинского я читал уже несколько лет с увлечением, но он мне казался грозным и страшным и – «осмеет он моих “Бедных людей!”» – думалось мне иногда. Но лишь иногда: писал я их со страстью, почти со слезами – «неужто все это, все эти минуты, которые я пережил с пером в руках над этой повестью, – все это ложь, мираж, неверное чувство?» Но думал я так, разумеется, только минутами и мнительность немедленно возвращалась. Вечером того-же дня, как я отдал рукопись, я пошел куда-то далеко к одному из прежних товарищей; мы всю ночь проговорили с ним о «Мертвых душах» и читали их, в который раз не помню. Тогда это бывало между молодежью, – сойдутся двое или трое: «а не почитать-ли нам, господа, Гоголя!» –

садятся и читают, и, пожалуй, всю ночь. Тогда между молодежью весьма и весьма многие как бы чем-то были проникнуты и как бы чего-то ожидали. Воротился я домой уже в четыре часа, в белую, светлую как днем петербургскую ночь. Стояло прекрасное теплое время, и, войдя к себе в квартиру, я спать не лег, отворил окно и сел у окна. Вдруг звонок, чрезвычайно меня удививший, и вот Григорович и Некрасов бросаются обнимать меня, в совершенном восторге, и оба чуть сами не плачут. Они накануне вечером воротились рано домой, взяли мою рукопись и стали читать, на пробу: «с десяти страниц видно будет». Но прочтя десять страниц решили прочитать еще десять, а затем, не отрываясь, просидели уже всю ночь до утра, читая вслух и чередуясь, когда один уставал. «Читает он про смерть студента – передавал мне потом уже наедине Григорович, – и вдруг я вижу, в том месте, где отец за гробом бежит, у Некрасова голос прерывается, раз и другой, и вдруг не выдержал, стукнул ладонью по рукописи: “Ах, чтоб его!” Это про вас-то, и этак мы всю ночь». Когда они кончили (семь печатных листов!), то в один голос решили итти ко мне немедленно: «Что-ж такое, что спит, мы разбудим его, это выше сна!» Потом, приглядевшись к характеру Некрасова, я часто удивлялся той минуте: характер его замкнутый, почти мнительный, осторожный, мало сообщительный, так, по крайней мере, он мне всегда казался, так что та минута нашей первой встречи была воистину проявлением самого глубокого чувства. Они пробыли у меня тогда с полчаса, в полчаса мы Бог знает сколько переговорили, с полслова понимая друг друга, с восклицаниями, торопясь; говорили и о поэзии, и о правде, и о «тогдашнем положении», разумеется, и о Гоголе, цитируя из «Ревизора» и из «Мертвых душ», но, главное, о Белинском. «Я ему сегодня-же снесу вашу повесть и вы увидите, – да ведь человек-то, человек-то какой! Вот вы познакомитесь, увидите, какая это душа!» – восторженно говорил Некрасов, тряся меня за плечи обеими руками. «Ну, теперь спите, спите, мы уходим, а завтра к нам!» Точно я мог заснуть после них! Какой восторг, какой успех, а,



главное, чувство было дорого, помню ясно: у иного успех, ну, хвалят, встречают, поздравляют, а ведь эти прибежали со слезами, в четыре часа, разбудить, потому что это выше сна... Ах, хорошо!» Вот что я думал, какой тут сон!

Некрасов снес рукопись Белинскому в тот-же день. Он благоговел перед Белинским и, кажется, всех больше любил его во всю свою жизнь. Тогда еще Некрасов ничего не написал такого размера, как удалось ему вскоре, через год потом. Некрасов очутился в Петербурге, сколько мне известно, лет шестнадцати, совершенно один. Писал он тоже чуть не с 16-ти лет. О знакомстве его с Белинским я мало знаю, но Белинский его угадал с самого начала и, может быть, сильно повлиял на настроение его поэзии. Несмотря на всю тогдашнюю молодость Некрасова и на разницу лет их, между ними наверно уж и тогда бывали такие минуты и уже сказаны были такие слова, которые влияют навек и связывают неразрывно. «Новый Гоголь явился!» – закричал Некрасов, входя к нему с «Бедными людьми». «У нас Гоголи-то как грибы растут», строго заметил ему Белинский, но рукопись взял. Когда Некрасов опять зашел к нему вечером, то Белинский встретил его «просто в волнении»: приведите, приведите его скорее!

И вот (это, стало быть, уже на третий день) меня привели к нему. Помню, что на первый взгляд меня очень поразила его наружность, его нос, его лоб; я представлял его себе почему-то совсем другим, – «этого ужасного, этого страшного критика». Он встретил меня чрезвычайно важно и сдержанно. «Что-ж, оно так и надо», подумал я, но не прошло, кажется, и минуты как все преобразилось: важность была не лица, не великого критика, встречающего писателя, а, так сказать, из уважения его к тем чувствам, которые он хотел мне излить как можно скорее, к тем важным словам, которые чрезвычайно торопился мне сказать. Он заговорил пламенно, с горящими глазами: «Да вы понимаете-ли сами-то – повторял он мне несколько раз и вскрикивая по своему обыкновению, – что это вы такое написали!» Он

вскрикивал всегда, когда говорил в сильном чувстве. «Вы только непосредственным чутьем, как художник, это могли написать, но осмыслили-ли вы сами-то всю эту страшную правду, на которую вы нам указали? Не может быть, чтобы вы в ваши двадцать лет уж это понимали. Да ведь этот ваш несчастный чиновник, ведь он до того заслужился и до того довел себя уже сам, что даже и несчастным-то себя не смеет почесть от приниженности и почти за вольнодумство считает малейшую жалобу, даже права на несчастье за собой не смеет признать, и, когда добрый человек, его генерал, дает ему эти сто рублей – он раздроблен, уничтожен от изумления, что такого как он мог пожалеть «их превосходительство», не его превосходительство, а «их превосходительство», как он у вас выражается! А эта оторвавшаяся пуговица, а эта минута целования генеральской ручки, – да ведь тут уж не сожаление к этому несчастному, а ужас, ужас! Это трагедия! Вы до самой сути дела дотронулись, самое главное разом указали. Мы, публицисты и критики, только рассуждаем, мы словами стараемся разъяснить это, а вы, художник, одною чертой, разом в образе выставляете самую суть, чтобы ощупать можно было рукой, чтоб самому нерассуждающему читателю стало вдруг все понятно! Вот тайна художественности, вот правда в искусстве! Вот служение художника истине! Вот правда открыта и возвещена как художнику, досталась как дар, цените-же ваш дар и оставайтесь верным и будете великим писателем!...»

Все это он тогда говорил мне. Все это он говорил потом обо мне и многим другим, еще живым теперь и могущим засвидетельствовать. Я вышел от него в упоении. Я остановился на углу его дома, смотрел на небо, на светлый день, на проходивших людей и весь, всем существом своим, ощущал, что в жизни моей произошел торжественный момент, перелом навеки, что началось что-то совсем новое, но такое, чего я и не предполагал тогда даже в самых страстных мечтах моих. (А я был тогда страшный мечтатель). «И неужели вправду я так велик», стыдливо думал я про себя в каком-то робком восторге. О, не смейтесь, никогда потом я не думал, что я велик, но тогда – разве можно было это вынести! «О, я буду достойным этих похвал, и какие люди, какие люди! Вот где люди! Я заслужу, постараюсь стать таким же прекрасным, как и они, пребуду «верен!» О, как я легкомыслен, и если-б Белинский только узнал, какие во мне есть дрянные, постыдные вещи! А все говорят, что эти литераторы горды, самолюбивы. Впрочем, этих людей только и есть в России, они одни, но у них одних истина, а истина, добро, правда всегда побеждают и торжествуют над пороком и злом, мы победим; о, к ним, с ними!»



Трудно было удержаться на высоте всеобщего восторга, и еще труднее было с этим примириться мнительному, самолюбивому юноше; много ему было дано, но хотелось большего, раздраженное самолюбие встречало отпор, зародилось непонимание, взаимное недовольство, появились шероховатости в отношениях с людьми, недоразумения. Близко войдя в высший литературный круг того времени, круг Белинского, Достоевский также скоро отошел от него. Непривыкший к людям, он не сумел установить таких отношений, которые были нужны, не вынес похмелья своего успеха.

Тяжелое это было время для Достоевского, душа бурлила, томилась, мучительно содрогалась от соприкосновения с людьми, с жизнью. Нарастало болезненное раздражение, но в то же время просыпался великий гений, еще не нашедший себя.

По выходе в свет «Бедных людей» Достоевского великий русский критик В. Г. Белинский писал так: «Честь и слава молодому поэту, муза которого любит людей на чердаках и подвалах и говорит о них обитателям раззолоченных палат: “Ведь это тоже люди, ваши братья”». И в «Бедных людях» Достоевского, в самом деле, сказалась уже его боль за человека, ужас жизни, ужас обойденной судьбы несчастного маленького че-

ловека, Макара Девушкина, рисуется в его повести со слезами и трепетом сердца. Душа Достоевского здесь уже почувствовала гнет унижения человека, страшное зло жизни, повесть его впитала в себя муку и слезы окружающего. Автор мучается ими и с недоумением, с тоской души и болью сердца запрашивает о них. Потрясенный сам, потрясает и читателя, ища в нем сочувствия.

Достоевский ищет выхода, разрешения мучительных вопросов, ужасы жизни давят его, он не знает, как справиться с ними, где искать спасения от зла и неправды.

А кругом стояла темная ночь жизни, несравненно более ужасная, чем теперь, хотя и у нас не светло. Это было страшное, беспросветно-мрачное время русской истории, всюду царили произвол, насилие, гнет. «Черным черно неправдой черной» страна была сдавлена в тисках власти и силы, негде было искать правды, суда, защиты, помощи, жизнь человеческую давила жестокость сильных, невежество, зверство. Над крестьянством царило крепостное право, угроза тюрьмы, каторги, кнута, плетней, шпицрутенов и всевозможных видов битья и истязания, ужасная солдатчина. Всю Россию угнетал сыск, гонения веры, правды, свободы, стон стоял от насилий над русским человеком, над его телом, совестью, мыслью, страшно было свободно дохнуть, смело пошевелиться. Вся Россия и в делах, и в мыслях, и в совести своей как бы скована была железными цепями и окутана непроглядной мглой страшной по своей памяти Николаевской эпохи.

Непроницаемой ночи
Мрак над страною висел...
Видел – имеющий очи
И за отчизну болел.

Всматриваясь в этот мрак темной ночи, безнадежно повисший над страною, Достоевский, как имеющий очи, видел и болел за отчизну. Просвет рисовался ему, в эту пору его жизни, там, где указывали его лучшие люди того времени, сначала круг Белинского, а затем кружок Петрашевского,



в который вошел Достоевский. Здесь собиралось много людей чутких, ищущих выхода из мрака непроницаемой ночи, болящих за отчизну.

«Я страстно принял тогда все его учение», – говорил сам Достоевский о Белинском, а учение звало прежде всего на борьбу с ближайшим общественным злом того времени – крепостным правом, и со всем общественно-политическим строем тогдашней России. Со всей страстью юной души своей негодовал Достоевский на крепостное право, видел в нем коренное зло страданий и бедствий. «Я помню, – рассказывает в своих воспоминаниях Милюков, – как с обычной своей энергией Достоевский читал стихотворение Пушкина “Уединение”. Как теперь слышу восторженный голос, с каким он произнес заключительный куплет:

Увижу-ль, о, друзья, народ неугнетенный
И рабство, падшее по манию царя,
И над отечеством свободы просвященной
Взойдет ли, наконец, прекрасная заря?..

Когда однажды спор сошел на вопрос: “Ну, а если бы освободить крестьян оказалось бы невозможным иначе, как через восстание?” – Достоевский воскликнул: “Хотя бы через восстание”... И затем на следствии Достоевский, “сознаваясь в участии в разговорах о возможности некоторых перемен и улучшений, отозвался, что предполагал ожидать этого от правительства”». В кружке Петрашевцев на Достоевского возлагались, как сообщает один из его биографов, не малые надежды...

В то время в передовом русском обществе и в кружке Петрашевского в большой силе был западно-европейский социализм. И хотя Достоевский и тогда не все здесь принимал, но на направление его мысли общие увлечения того времени имели, несомненно, большое влияние. Таким образом, мысль и чувство Достоевского в разрешении томящего его зла жизни ищут выхода под влиянием общих симпатий и господствующих веяний того времени. Это зло жизни понимается и им в ту пору прежде всего как общественное явление; избавле-

ния от него, спасения он ищет в обновлении общественных форм жизни, в разрешении вопроса об ужасе жизни, как вопроса общественного. Он более разумом, чем по непосредственно-переживаемым впечатлениям, страстно и горячо протестует против кричащего ужаса народной жизни того времени – против крепостного права. Чем дальше, тем больше жизнь ставит чуткого писателя лицом к лицу с живым злом, которое всегда в жизни бывает чье-нибудь личное зло, в каждом случае с в о е о с о б е н н о е, е д и н и ч н о е. Он ближе всматривается в ужасные зрелища человеческого страдания и унижения, глубже вдумывается в них; и чем больше и глубже переживает он сам, тем сильнее душою его овладевают особенные, частные виды зла и страдания, тем труднее на них ответить только о б щ и м решением. Это не общественное только зло, а целый ряд единичных зол, своеобразных, личных мучений, с т р а ш н ы х, и м е н н о в и х и с к л ю ч и т е л ь н о с т и, в и х о с о б е н н о й, л и ч н о й б е с п о м о щ н о с т и, в т о м т о м и т е л ь н о - н е о т в я з ч и в о м в п е ч а т л е н и и, о т к о т о р о г о в к а ж д о м о т д е л ь н о м с л у ч а е н е з н а е ш ь к у д а д е в а т ь с я, к а к о т д е л а т ь с я. Макар Девушкин из «Бедных людей», и все другие маленькие герои ранних повестей и рассказов Достоевского точат его душу безымянным, безысходным злом своей л и ч н о й маленькой жизни, общее решение не ответ на э т и вот, настоящие ужасы жизни этих задавленных людей, общественный вопрос решается и решится для каких-то н е э т и х, таких же, но других людей, людей будущего. Общим решением, как ковшом море, не вычерпать зло жизни этих людей с их с в о е й, л и ч н о й болью; жизнь, как море, течет и проносит мимо ковша общего решения эту бездонную бездну л и ч н о г о, ж и в о г о зла. Жизнь развертывается перед пытливым гением Достоевского со всей своей бездонной глубиной и неохватимой, необъятной ширью. И страдания, бесконечные, живые страдания, страшные и ужасные, повсюду преследуют его чуткую, отзывчивую, болеющую их болью душу. Великий художник с мучительным недоумением всматривается в это бушующее море человеческой скорби, в эту неисчерпаемую бездну людского горя, в ужас страшного, губящего зла, не переставая в исступленном раздражении, в беспомощном сочувствии спрашивать себя и читателя: кто же виноват, кого винить, с кого спрашивать за все это, как помочь, чем спастись от этой губительной силы жизни!?...



С такой-то бурей в душе, с кровоточащейся раной этих зудящих вопрошаний Достоевский попал на каторгу. В ночь на 22 апреля 1849 года он был арестован вместе с другими участниками кружка Петрашевского и посажен в одиночное заключение в крепость. Заключение продолжалось 8 месяцев, сидел Федор Михайлович в знаменитом теперь Алексеевском равелине. Наконец настал решающий день. Достоевского вместе с другими в 8 часов утра вывезли из крепости, привели на Семеновский плац, где была устроена платформа со столбами. Их возвели на эшафот и поставили, как вспоминает Достоевский, с одной стороны 9, а с другой 11 человек.

Когда они расставлены были на эшафоте по обеим сторонам, на середину вышел аудитор и прочел приговор. Во время чтения проглянуло солнце и Ф<едор> М<ихайлович>, стоя подле Дурова, сказал ему: «не может быть, чтобы нас казнили». В ответ на это Дуров указал ему на телегу, на которой, как ему представлялось, положены были гробы, прикрытые рогожей (потом оказалось, что это их арестантское платье). Тут уже, вспоминал Ф<едор> М<ихайлович>, не оставалось никакого сомнения. Федору Михайловичу так и врезались на всю жизнь в сознание столько раз повторенные в роковой бумаге слова: «приговорены к смертной казни расстрелянием». Но при этом так же глубоко врезалась ему в память и такая внешняя подробность, как то, что, окончив чтение, аудитор сложил бумагу и, положив ее в боковой карман, сошел с возвышения. (По-видимому, в связи с этим воспоминанием находится предположение «Идиота» относительно приговоренного к смертной казни, что у него в голове должно быть стучат разные мысли, все неконченные и, может быть, и смешные, посторонние такие мысли: «вот этот глядит –

у него бородавка на лбу, вот у палача одна нижняя пуговица заржавела»). На смену аудитору взошел на эшафот священник с крестом в руках и пригласил к исповеди.

«Появление священника для исповеди, по словам Ф<едора> М<ихайловича>, заставило их убедиться в том, что казнь будет в самом деле совершена: не станут же, представлялось им, обращать это в одну декоративную принадлежность. Между тем, как вспоминал Спешнев, троих уже привязали к столбам. По словам Ф<едора> М<ихайловича>, это были Петрашевский, Момбелли и Григорьев. Перед каждым столбом стал офицер с солдатами и были уже произнесены командные слова. Ф<едор> М<ихайлович> припоминал, что сожаления об оставляемых в мире он тогда не чувствовал, да и времени было слишком мало. Он ощущал только мистический страх, весь находился под влиянием мысли, что через каких-нибудь пять минут перейдет в другую, неизвестную жизнь (в нем, стало быть, ни мало не была поколеблена вера в бессмертие). Как ни был он потрясен, он, однако, не потерялся. Бывший тогда на площади г. Загуляев передавал, что Ф<едор> М<ихайлович> не был бледен, довольно быстро взошел на эшафот, скорее был тороплив, чем подавлен. Оставалось произнести «пли!» и все было бы кончено. Тут, по словам Спешнева, «махнули платком – и казнь была остановлена». Об общем настроении духа своем и своих товарищей в эту пору Ф<едор> М<ихайлович> вспоминал в «Дневнике Писателя» в 1873 г. «Мы, Петрашевцы, – говорил он тут, – стояли на эшафоте и выслушивали наш приговор без малейшего раскаяния. Без сомнения, я не могу свидетельствовать обо всех, но думаю, что не ошибусь, сказав, что тогда, в ту минуту, если не всякий, то по крайней мере чрезвычайное большинство из нас почло бы за бесчестие отрекаться от своих убеждений... Приговор смертной казни расстрелянием, прочтенный нам всем предварительно, прочтен был вовсе не в шутку; почти все приговоренные были уверены, что он будет исполнен, и вынесли по крайней мере десять ужасных, безмерно страшных минут ожидания смерти. В эти



последние минуты некоторые из нас (я знаю положительно), инстинктивно углубляясь в себя и проверяя мгновенно свою, столь юную еще жизнь, – может быть и раскаивались в иных тяжелых делах своих – (из тех, которые у каждого человека всю жизнь лежат в тайне на совести), но то дело, за которое нас осудили, те мысли, те понятия, которые владели нашим духом, представлялись нам не только не требующими раскаяния, но даже чем-то нас очищающим, мученичеством, за которое многое нам простится»[1].

Затем было объявлено смягчение приговора. Достоевский был по окончательному решению приговорен к каторге на четыре года, в Омском остроге.

Обвинения против него, как и вообще против Петрашевцев были самые шаткие, неопределенные, большею частью ничем не доказанные. Это было страшное дело русской истории – людей собирались казнить за чтение и разговоры.

В приговоре о Достоевском говорилось: «за участие в преступных замыслах, распространение письма литератора Белинского, полного дерзких выражений против православной церкви и державной власти, и за покушение, вместе с прочими, к распространению сочинений против правительства посредством домашней литографии», он ссылается на каторгу на 8 лет. Решение же Государя: “на четыре года, а потом рядовым”».

### *III.*

И вот Достоевский – в каторге.

Много выстрадал здесь Достоевский, много перенес, переболел, передумал, многим перемучился и многое открылось ему. Неотвязные вопросы о смысле жизни, о страшном зле жизни, о том, кто виноват в нем, как спастись от него, пошли за Достоевским в каторгу, томили его здесь, в тех глубинах страдания и унижения человеческого, к которым при-

[1] Все это, как и многое далее, взято из вышеуказанной книги «Биография» и т. д.

вела каторжная жизнь. Чуткий, впечатлительный, пытливый и неугомонный сердцем, беспокойный духом, забирался он здесь в самую темь человеческой души, в мрачные, душные потемки совести заброшенных людей, добирался до скрытых корней человеческих страданий и мучений, окунулся в самую глубь жизни, ища разгадки ее тайны, разгадки томящих его, мучительно-изнуряющих вопросов.

О своей жизни в каторге, о том, что нашел там, что видел, чему научился, Достоевский отчасти рассказал в своих «Записках из Мертвого дома», но только отчасти; всего, что запало в его душу, он не мог пересказать тут, многое еще росло в его душе и со всей силой и страстью сказалось позже.

«Записки из Мертвого дома», рассказ о пережитом в каторге, кончается, между прочим, такими замечательными словами: «И сколько в этих стенах погребено напрасно молодости, сколько великих сил погибло здесь даром! Ведь надо уже все сказать: ведь этот народ необыкновенный был народ. Ведь это, может быть, и есть самый даровитый, самый сильный народ из всего народа нашего. Но погибли даром могучие силы, погибли ненормально, незаконно, безвозвратно. А кто виноват?

«То-то, кто виноват?»

Здесь слышится все та же глубоко выстраданная боль, все еще смутная, неразрешенная, сочится кровью все та же старая, незалеченная рана вопрошаний о каком-то необъятно-огромном, непонятном, неискупленном зле, о великом, безвинном страдании, о непоправимой горькой обиде и оскорбительном унижении. Поднимается такое-то неясное, смутное, но бездонно-глубокое сознание вины, общей вины, немой укор за что-то, за зло, за ужасы жизни.

«То-то, кто виноват?..»

Этим вопросом мучились все чуткие люди, и Достоевский, всосав со свойственной ему страстной отзывчивостью этот жгучий вопрос, вопрос своего времени, проволочил его с собой на всем протяжении своей долгой, многострадальной жизни. Вопрос «кто виноват?» стоял перед ним, как страшная темная догадка, и среди ужасов каторги, мучил в стенах «Мертвого дома», и всюду, где «он измученный влачился по дороге, бряцая звеньями страдальческих цепей». И вот, чем дальше, тем больше, решение своего времени, решение юности над ним становится невластно, он со своим тонким, художественным пониманием так глубоко проник в страдание и боль человеческой души, что не мог удовлетворяться одним только прежним ответом, еще менее мог удовлетворяться общим решением вопроса о зле, его томило созерцание личного зла, мучила бессмысленно непонятная гибель личности, непоправимая, неискупимая.



И Достоевский все сильнее и сильнее чувствует, что как бы ни развивалась жизнь, она даже в самых высших своих формах, о которых мечтают и к которым стремятся лучшие люди в истории, не сможет уже спасти эту попранную правду, не сможет успокоить совесть, встревоженную страшными видениями жизни. Пусть социализм создает для будущих людей рай на земле, хрустальный дворец, в котором они удобно разместятся, будут благоденствовать, но это будущее царство правды – не будет всей, всеразрешающей правдой, не будет полной, совершенной правдой, если там нет ответа на то, зачем теперь люди гибнут в унижениях, гибнут безвинно и бессмысленно.

Жизнь развивается по законам природы, в ней все преходяще, тленно, погибает одно, нарождается другое. И, быть может, после рек крови, после бесчисленных поруганий над человеком, после страшных издевательств над живою личностью, после всей этой бессмыслицы истории, она усилиями людей придет к относительному торжеству правды в будущем. Но Достоевского возмущает эта картина, он неистово протестует против этой обидной правды, основанной на неправде. Действительность возмущает его. В «Записках из подполья», написанных вскоре после «Записок из Мертвого дома», т.-е. в первое время по возвращении из каторги и ссылки, Достоевский с мучительным раздражением негодует против общих решений, соблазнявших его раньше. Он с болью чувствует,

что нужна полная правда, разрешающая все и от всего спасающая, или вовсе нет никакой правды. По законам природы – настоящая правда невозможна, по совести же нельзя дышать без нее. И душа болит...

«Невозможность – значит, каменная стена! Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай как есть. Уж как докажут тебе, что в сущности одна капелька твоего собственного жиру тебе должна быть дороже ста тысяч тебе подобных и что в этом результате разрешатся под-конец все так называемые добродетели и обязанности и прочие бредни и предрассудки, так уж так и принимай, нечего делать-то, потому дважды два, – математика. Попробуйте возразить. «Помилуйте, – закричат вам, – восставать нельзя: это дважды два четыре! Природа вас не спрашивается; ей дела нет до ваших желаний и до того, нравятся ль вам ее законы или не нравятся. Вы обязаны принимать ее так, как она есть, а следственно все ее результаты. Стена, значит и есть стена... и т. д., и т. д.» Господи Боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробью такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило. Как будто такая каменная стена и вправду есть успокоение, и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир, единственно только потому, что она дважды два четыре. О, нелепость нелепостей! То-ли дело все понимать, все сознавать, все невозможности и каменные стены; не примиряться ни с одной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться; дойти путем самых неизбежных логических комбинаций до самых отвратительных заключений на вечную тему о том, что даже и в каменной-то стене как-будто чем-то сам виноват, хотя опять таки до ясности очевидно, что вовсе не виноват, и вследствие этого, молча и бессильно скрежеща зубами, сладострастно замереть в инерции, мечтая о том, что даже и злиться, выходит, тебе не на кого; что предмета не находится, а, может быть, и никогда не найдется, что тут подмен, подтасовка, шулерство, что тут просто бурда, – неизвестно что и неизвестно кто, но, несмотря на все эти неизвестности и подтасовки, у вас все-таки болит, и чем больше вам неизвестно, тем больше болит!»



Здесь начинается возмущение Достоевского против жизни, против истории, против грядущего земного блаженства, если над ней нет высшей, всеразрешающей, всеснискающей правды. Страшные видения, тот ужас поругания человека, который открылся Достоевскому в жизни, не дает ему права примириться с будущим счастьем людей, он затевает «бунт» против мира, ища высшего смысла его.

В последнем романе его «Братья Карамазовы», в беседе двух братьев, кроткого, верующего в Христа, Алеши и «неверующего», бунтующего не только против мира, но и против Бога, Ивана рисуются картины, вид которых вызывает непримиримое негодование.

«Мне недавно рассказывал один болгарин в Москве, – рассказывает Иван брату, – как турки и черкесы там у них в Болгарии повсеместно злодействуют, опасаясь поголовного восстания славян, – то есть жгут, режут, насилуют женщин и детей, прибивают арестантам уши к забору гвоздями и оставляют так до утра, а поутру вешают – и проч., всего и вообразить невозможно. В самом деле, выражаются иногда про “зверскую” жестокость человека, но это страшно несправедливо и обидно для зверей: зверь никогда не может быть так жесток, так артистически, так художественно жесток. Тигр просто грызет, рвет и только это и умеет. Ему и в голову не вошло бы прибивать людей за уши на ночь гвоздями, если-б он даже и мог это сделать. Эти турки, между прочим, со сладострастием мучили и детей, начиная с вырезывания их кинжалом из чрева мате-

ри, до бросания вверх грудных младенцев и подхватывания их на штык в глазах матерей. На глазах-то матерей и составляло главную сладость. Но вот, однако, одна меня сильно заинтересовавшая картинка. Представь: грудной младенчик на руках трепещущей матери, кругом вошедшие турки. У них затеялась веселая штучка: они ласкают младенца, смеются, чтоб его рассмешить, им удается, младенец рассмеялся. В эту минуту турок наводит в него пистолет в четырех вершках расстояния от его лица. Мальчик радостно хохочет, тянется ручонками, чтоб схватить пистолет, и вдруг артист спускает курок прямо ему в лицо и раздробляет ему головку... Художественно, не правда-ли? Кстати, турки, говорят, очень любят сладкое».

И дальше продолжается беседа, я приведу ее почти полностью, чтобы ярче представить то, что мучило Достоевского, начиная с первых впечатлений юности и кончая этим, последним его произведением.

«Я, видишь-ли, – продолжает Иван, – любитель и собиратель некоторых фактиков и, веришь-ли, записываю и собираю из газет и рассказов, откуда попало, некоторого рода анекдотики, и у меня уже хорошая коллекция. Турки, конечно, вошли в коллекцию, но это все иностранцы. У меня есть и родные и даже получше турецких. Знаешь, у нас больше битье, больше розга и плеть, и это национально: у нас прибитые гвоздями уши немыслимы, мы все-таки европейцы, но розги, но плеть, это нечто уже наше и не может быть у нас отнято.

У нас историческое, непосредственное и ближайшее наслаждение истязанием битья. У Некрасова есть стихи о том, как мужик сечет лошадь кнутом по глазам, “по кротким глазам”. Этого кто-ж не видал, это руссизм. Он описывает, как слабосильная лошаденка, на которую навалили слишком, завязла с возом и не может вытащить. Мужик бьет ее, бьет с остервенением, бьет, наконец, не понимая, что делает, в опьянении битья сечет больно, бесчисленно: “Хоть ты и не в силах, а вези, умри, да вези!” Кляченка рвется, и вот он начинает сечь ее, беззащитную, по плачущим, по “кротким глазам”. Вне себя, она рванула, и вывезла, и пошла вся дрожа, не дыша, как-то боком, с какою-то припрыжкой, как-то неестественно и позорно, – у Некрасова это ужасно. Но ведь всего только лошадь, лошадей и сам Бог дал, чтобы их сечь. Так татары нам растолковали и кнут на память подарили. Но можно ведь сечь и людей. И вот интеллигентный образованный господин и его дама секут собственную дочку, младенца семи лет, розгами, – об этом у меня подробно записано. Папенька рад, что прутья с сучками, “садче будет”, говорит он, и вот начинает “сажать” родную дочь. Я знаю наверно, есть такие секущие, которые разгорячаются с каждым ударом до сладострастия, до буквального сладострастия, с каждым последующим ударом все больше и больше, все прогрессивнее. Секут минуту, секут, наконец, пять минут, секут десять минут, даже больше, чаще, садче. Ребенок кричит, ребенок, наконец, не может кричать, задыхается: “папа, папа, папочка, папочка!” Дело каким-то чортовым неприличным случаем доходит до суда. Нанимается адвокат. Русский народ давно уже назвал у нас адвоката – “блакат – нанятая совесть”. Адвокат кричит в защиту своего клиента: “Дело, дескать, такое простое, семейное и обыкновенное, отец посек дочку и вот, к стыду наших дней, дошло до суда!” Убежденные присяжные удаляются и выносят оправдательный приговор. Публика ревет от счастия, что оправдали мучителя. – Э-эх, меня не было там, я – бы рявкнул предложение учредить стипендию в честь имени истязателя!.. Картинки прелестные. Но о детках есть у меня и еще получше, у меня очень, очень много собрано о русских детках, Алеша. Девчоночку маленькую, пятилетнюю, возненавидели отец и мать, “почтеннейшие и чиновные люди, образованные и воспитанные”. Видишь, я еще раз положительно утверждаю, что есть особенное свойство у многих в человечестве – это любовь к истязанию детей,

но одних детей. Ко всем другим субъектам человеческого рода эти-же самые истязатели относятся даже благосклонно и кротко, как образованные и гуманные европейские люди, но очень любят мучить детей, любят даже самих детей в этом смысле. Тут именно незащищенность-то этих созданий и соблазняет мучителей, ангельская доверчивость дитяти, которому некуда деться и не к кому идти, – вот это-то и распаляет гадкую кровь истязателя. Во всяком человеке, конечно, таится зверь, – зверь гневливости, гнев сладострастной распаляемости от криков истязуемой жертвы, зверь без удержу спущенного с цепи, зверь нажитых в разврате болезней, подагр, больных печенок и проч. Эту бедную пятилетнюю девочку эти образованные родители подвергали всевозможным истязаниям. Они били, секли, пинали ее ногами, не зная сами за что, обратили все тело ее в синяки; наконец, дошли и до высшей утонченности: в холод, в мороз запирали ее на всю ночь в отхожее место, и за то, что она не просилась ночью (как будто пятилетний ребенок, спящий своим ангельским крепким сном, еще может в эти лета научиться проситься) – за это обмазывали ей лицо ее-же калом и заставляли ее есть этот кал, и это мать, мать заставляла! И эта мать могла спать, когда ночью слышались стоны бедного ребеночка, запертого в подлом месте! Понимаешь-ли ты это, когда маленькое существо, еще не умеющее даже осмыслить, что с ним делается, бьет себя в подлом месте, в темноте и холоде, крошечным своим кулачком в надорванную грудку и плачет своими кровавыми незлобливыми, кроткими слезками к “Боженьке”, чтобы тот защитил его, – понимаешь ли ты эту ахинею, друг мой и брат мой, послушник ты мой Божий и смиренный, понимаешь ли ты, для чего эта ахинея так нужна и создана! Без нее, говорят, и пробыть-бы не мог человек на земле, ибо не познал бы добра и зла. Для чего познавать это чортово добро и зло, когда столького стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слезок ребенка к «Боженьке». Я не говорю про страдания больших, те яблоко съели и чорт с ними, и пусть-



бы их всех чорт взял, но эти, эти! Мучаю я тебя, Алешка, ты как будто-бы не в себе. Я перестану, если хочешь.

– Ничего, я тоже хочу мучиться, – пробормотал Алеша.

– Одну, только одну еще картинку, и то из любопытства, очень уж характерная, и, главное, только что прочел в одном из сборников наших древностей, в Архиве, в Старине, что-ли, надо справиться, забыл даже где и прочел. Это было в самое мрачное время крепостного права, еще в начале столетия, и да здравствует Освободитель народа! Был тогда в начале столетия один генерал, генерал со связями большими и богатейший помещик, но из таких (правда, и тогда уже, кажется, очень немногих), которые, удаляясь на покой со службы, чуть-чуть не бывали уверены, что выслужили себе право на жизнь и смерть своих подданных. Такие тогда бывали. Ну, вот живет генерал в своем поместьи в две тысячи душ, чванится, третирует мелких соседей как приживальщиков и шутов своих. Псарня с сотнями собак и чуть не сотня псарей, все в мундирах, все на конях. И вот дворовый мальчик, маленький мальчик, всего восьми лет, пустил как-то играя камнем и зашиб ногу любимой генеральской гончей. “Почему собака моя любимая охромела?” Докладывают ему, что вот, дескать, этот самый мальчик камнем в нее пустил и ногу ей зашиб. “А, это ты, – оглядел его генерал, – взять его!” Взяли его, взяли у матери, всю ночь просидел в кутузке, наутро, чем свет, выезжает генерал во всем параде на охоту, сел на коня, кругом него приживальщики, собаки, псари, ловчие, все на конях. Вокруг собрана дворня для назидания, а впереди всех мать виновного мальчика. Выводят мальчика из кутузки. Мрачный, холодный, туманный осенний день, знатный для охоты. Мальчика генерал велел раздеть всего до нага, он дрожит, обезумев от страху, не смеет пикнуть... “Гони его” командует генерал, “беги, беги!” кричат ему псари, мальчик бежит... “Ату его!” вопит генерал и бросает на него всю стаю борзых собак. Затравил в глазах матери и псы растерзали ребенка в клочки!.. Генерала, кажется, в опеку взяли. Ну... что же его? Расстрелять?

Для удовлетворения нравственного чувства расстрелять? Говори, Алешка!

– Расстрелять! – тихо проговорил Алеша, с бледною, перекосившеюся какою-то улыбкой, подняв взор на брата.

– Браво! – завопил Иван в каком-то восторге, – уж коли ты сказал, значит... Ай да схимник! Так вот какой у тебя бесенок в сердечке сидит, Алешка Карамазов!

– Я сказал нелепость, но...

– То-то и есть, что но... – кричал Иван. – Знай, послушник, что нелепости слишком нужны на земле. На нелепостях мир стоит и без них, может быть, в нем совсем ничего бы и не произошло. Мы знаем, что знаем!

– Что ты знаешь?

– Я ничего не понимаю, – продолжал Иван, как-бы в бреду, – я и не хочу теперь ничего понимать: я хочу оставаться при факте. Я давно решил не понимать. Если я захочу что-нибудь понимать, то тотчас же изменю факту, а я решил оставаться при факте...

– Для чего ты меня испытуешь? – с надрывом горестно воскликнул Алеша, – скажешь ли мне, наконец?

– Конечно, скажу, к тому и вел, чтобы сказать. Ты мне дорог, я тебя упустить не хочу, и не уступлю твоему Зосиме.

Иван помолчал с минуту, лицо его стало вдруг очень грустно.

– Слушай меня: я взял одних деток для того, чтобы вышло очевиднее. Об остальных слезах человеческих, которыми пропитана вся земля, от коры до центра, – я уж ни слова не говорю, я тему мою нарочно сузил. Я клоп и признаю со всем принижением, что ничего не могу понять, для чего все так устроено. Люди сами, значит, виноваты: им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси, сами зная, что станут несчастны, значит, нечего их жалеть. А, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, я знаю лишь то, что страданье есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравновешивается, – но ведь это лишь эвклидовская дичь,



ведь я знаю-же это, ведь жить по ней я не могу-же согласиться! Что мне в том, что виновных нет и что все прямо и просто одно из другого выходит, и что я это знаю – мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя. И возмездие не в бесконечности где-нибудь и когда-нибудь, а здесь уже на земле, и чтоб я его сам увидел. Я веровал, я хочу сам и видеть, а если к тому часу буду уже мертв, то пусть воскресят меня, ибо если все без меня произойдет, то будет слишком обидно. Не для того-же я страдал, чтобы собой, злодействами и страданиями моими унавозить кому-то будущую гармонию. Я хочу видеть своими глазами, как лань ляжет подле льва и как зарезанный встанет и обнимется с убившем его. Я хочу быть тут, когда все вдруг узнают, для чего все так было. На этом желании зиждутся все религии на земле, а я верую. Но вот, однако же, детки, и что я с ними стану делать? Это вопрос, который я не могу решить. В сотый раз повторяю, – вопросов множество, но я взял одних деток, потому что тут неотразимо ясно то, что мне надо сказать. Слушай: если все должны страдать, чтобы страданием купить вечную гармонию, то причем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем непонятно, для чего должны были страдать и они, и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили собой для кого-то будущую гармонию? Солидарность в грехе между людьми я понимаю, понимаю солидарность и в возмездии, но не с детками-же солидарность в грехе, и если правда в самом деле в том, что и они солидарны с отцами их во всех злодействах отцов, то уж, конечно, правда эта не от мира сего и мне непонятна. Иной шутник скажет, пожалуй, что все равно дитя вырастет и успеет нагрешить, но все-же он не вырос, его восьмилетнего затравили собаками. О, Алеша, я не богохульствую! Понимаю-же я, каково должно быть сотрясение вселенной, когда все на небе и под землею сольется в один хвалебный глас и все живое и жившее воскликнет: “Прав Ты, Господи, ибо открыл пути Твои!” Уж когда мать обнимется с мучителем, растерзавшим псами сына ее, и все трое

возгласят со слезами: “Правь Ты, Господи!”, то уж, конечно, настанет венец познания и все объяснится. Но вот тут-то и запятая, этого-то я и не могу принять. И пока я на земле, я спешу взять свои меры. Видишь ли, Алеша, ведь, может быть, и действительно так случится, что когда я сам доживу до того момента, али воскресну, чтобы увидать его, то и сам я пожалуй воскликну со всеми, смотря на мать, обнявшуюся с мучителем ее дитяти: “Прав Ты, Господи!”, но я не хочу тогда восклицать. Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре своей неискупленными слезами своими к “Боженьке!” Не стоит, потому что слезки его остались неискупленными. Оне должны быть искуплены, иначе и не может быть и гармонии. Но чем, чем ты искупишь их? Разве это возможно? Неужто тем, что они будут отомщены? Но зачем мне их отмщение, зачем мне ад для мучителей, что тут ад может поправить, когда те уже замучены? И какая же гармония, если ад: я простить хочу и обнять хочу, я не хочу, чтобы страдали больше. И если страдания детей пошли на пополнение той суммы страданий, которая необходима была для покупки истины, то я утверждаю заранее, что вся истина не стоит такой цены. Не хочу я, наконец, чтобы мать обнималась с мучителем, растерзавшим ее сына псами! Не смеет она прощать ему! Если хочет, пусть простит за себя, пусть простит мучителю материнское безмерное страдание свое; но страдания своего растерзанного ребенка она не имеет права простить, не смеет простить мучителя, хотябы сам ребенок простил ему! А если так, если они не смеют простить, где-же гармония? Есть ли во всем мире существо, которое могло бы и имело право простить? Не хочу гармонии, из-за любви к человечеству не хочу. Я хочу оставаться лучше со страданиями неотомщенными. Лучше уж я останусь при неотомщенном страдании моем и неутоленном негодовании моем, хотя бы я был и не прав. Да и слишком дорого оценили гармонию, не по карману нашему вовсе столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу возвратить обратно. И если только я честный человек, то обязан возвратить его как можно заранее. Это и делаю. Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет Ему почтительнейше возвращаю.



– Это бунт, – тихо и потупившись, проговорил Алеша.

– Бунт? Я-бы не хотел от тебя такого слова, – проникновенно сказал Иван. – Можно-ли жить бунтом, а я хочу жить. Скажи мне сам прямо, я зову тебя, – отвечай: представь, что это ты сам возводишь здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой, но для этого необходимо и неминуемо предстояло бы замучить лишь всего одно только крохотное созданьице, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачонком в грудь и на неотомщенных слезках его основать это здание, согласился-ли-бы ты быть архитектором на этих условиях, скажи и не лги!

– Нет, не согласился-бы, – тихо проговорил Алеша.

– И можешь ли ты допустить идею, что люди, для которых ты строишь, согласились-бы сами принять свое счастье на неоправданной крови маленького замученного, а приняв, оставаться навеки счастливыми?

– Нет, не могу допустить, брат, – проговорил вдруг с засверкавшими глазами Алеша, – ты сказал сейчас: есть-ли во всем мире Существо, которое могло бы и имело право простить? Но Существо это есть, и Оно может все простить, всех и вся и за все, потому что Само отдало неповинную кровь свою за всех и за все. Ты забыл о Нем, а на Нем-то и зиждется здание, и это Ему воскликнут: “Прав Ты, Господи, ибо открыл пути Твои!”.

В своей речи о Пушкине, сказанной в самом конце своей жизни, в 1880 году, Достоевский уже от собственного лица спрашивает о том же почти в тех же самых выражениях: «И можете ли вы допустить хоть на минуту идею, что люди,

для которых выстроили это здание, согласились бы сами принять от вас такое счастье, если в фундаменте его заложено страдание, положим, хоть и ничтожного существа, но безжалостно и несправедливо замученного, и, приняв это счастье, остаться навеки счастливыми?»

И ответ на все на это у Достоевского в его исповедывании Христа, как истинного Богочеловека, пришедшего, Распятого, Воскресшего и Грядущего судить живых и мертвых в последний день. Только в Нем – спасенье, в кресте Его – искупление, в суде – разрешение. Ко Христе, к Воскресении Его, восходит самая дорогая, самая трепетная, мучительно нужная Достоевскому для разрешения мучительных недоумений и темных бунтований его, – вера в л и ч н о е бессмертие.

Теплом и светом этих своих религиозно-христианских упований Достоевский жил, ими он освещал муку и тьму своих страшных вопрошаний. Во Христе, – во-истину Спасителе мира, последнее прибежище и правда, вся правда, полная, уже всеразрешающая и всеспасающая.

В романе «Преступление и Наказание» несчастный, скомканный жизнью человек, бедный пьяница Мармеладов в исступлении сердца исповедуется перед случайным обществом в трактире.

«Меня жалеть не за что! Меня распять надо, распять на кресте, а не жалеть! Но распни, судия, распни и распяв пожалей! И тогда я сам к тебе пойду на пропятие, ибо не веселья жажду, а скорби и слез!.. Думаешь-ли ты, продавец, что этот полуштоф твой мне всласть пошел? Скорби, скорби искал я на дне его, скорби и слез, и вкусил, и обрел; а пожалеет нас Тот, Кто всех пожалел, и Кто всех и вся понимал, Он Единый, Он и Судья. Приидет в тот день и спросит: “А где дщерь, что мачехе злой и чахоточной, что детям чужим и малолетним себя предала? Где дщерь, что отца своего земного, пьяницу непотребного, не ужасаясь зверства его, пожалела?” И скажет: “Прииди! Я уже простил тебя раз... Простил тебя раз... Прощаются-же и теперь грехи твои мнози, за то что возлюбила много...” И простит мою Соню, простит, я уж знаю, что



простит... Я это давеча, как у ней был, в моем сердце почувствовал!.. И всех рассудит и простит, и добрых и злых, и премудрых и смирных... И когда уже кончит над всеми, тогда возглаголет и нам: “Выходите, – скажет, и – вы! Выходите пьяненькие, выходите слабенькие, выходите соромники!” И мы выйдем все, не стыдясь, и станем. И скажет: “Свиньи вы! Образа звериного и печати его, но приидите и вы!” И возглаголят премудрые, возглаголят разумные: “Господи! Почто сих приемлеши?” И скажет: “Потому их приемлю, премудрые, потому приемлю, разумные, что ни единый из сих сам не считал себя достойным сего...” И прострет к нам руци свои, и мы припадем... и заплачем... и все поймем! Тогда все поймем!.. и все поймут... и Катерина Ивановна... и она поймет... Господи, да приидет Царствие Твое!»

*IV.*

В своих гениальных произведениях Достоевский проник в страшную глубину страдания человеческого. Громада людских страданий давила Достоевского с самых ранних проблесков его сознания, он старается осветить ее с самых первых своих работ, добивается найти виновника мирового страдания, хочет понять смысл его, ищет спасения от зла мира.

Достоевский с самых «Бедных людей» ищет виновника мирового зла, допытывается ответственности за то ужасное, что творится в жизни, хочет знать, с кого спрашивать ответа за весь ужас существования человеческого. Углубляясь своим художественным разумом в общий порядок жизни, он ищет здесь причины зла. Но здесь, в общем строе жизни, все сливается в непрерывной сложности причин и следствий, в общей бесконечной цепи развивающегося целого. Вина расплывается, переносясь с одного звена на другое, более глубоко лежащее, с этого еще дальше и глубже на третье, и так далее в бесконечность. Виноватого не находится, мучитель мучает жертву, но на него самого давит что-то еще другое, более сильное. Вот один страшный случай былого, который расска-

зывал Достоевский как-то в «Дневнике Писателя», – в нем иносказательно просвечивает его мучительное сознание «отсутствие виновности», безвинность виновного.

«Анекдот этот случился со мной уже слишком давно, в мое доисторическое, так сказать, время, а именно, в тридцать седьмом году, когда мне было всего лишь около пятнадцати лет от роду, по дороге из Москвы в Петербург. Я и старший брат мой ехали, с покойным отцом нашим, в Петербург, определяться в Главное Инженерное училище. Был май месяц, было жарко. Мы ехали на долгих, почти шагом, и стояли на станциях часа по два и по три. Помню, как надоело нам, подконец, это путешествие, продолжавшееся почти неделю. Мы с братом стремились тогда в новую жизнь, мечтали об чем-то ужасном, обо всем «прекрасном и высоком», – тогда это словечко было еще свежо и выговаривалось без иронии. И сколько тогда было и ходило таких прекрасных словечек! Мы верили чему-то страстно, и хоть мы оба отлично знали все, что требовалось к экзамену из математики, но мечтали мы только о поэзии и о поэтах. Брат писал стихи, каждый день стихотворения по три, и даже дорогой, а я беспрерывно в уме сочинял роман из венецианской жизни. Тогда, всего два месяца перед тем, скончался Пушкин, и мы, дорогой, сговаривались с братом, приехав в Петербург, тотчас-же сходить на место поединка и пробраться в бывшую квартиру Пушкина, чтобы увидеть ту комнату, в которой он испустил дух. И вот раз, перед вечером, мы стояли на станции, на постоялом дворе, в каком селе не помню, кажется, в Тверской губернии; село было большое и богатое. Через полчаса готовились тронуться, а пока я смотрел в окно и увидел следующую вещь.

«Прямо против постоялого двора, через улицу, приходился станционный дом. Вдруг к крыльцу его подлетела курьерская тройка и выскочил фельд-егерь в полном мундире, с узенькими тогдашними фалдочками назади, в большой треугольной шляпе с белыми, желтыми и, кажется, зелеными перьями (забыл эту подробность и мог-бы справиться, но мне помнится, что мелькали и зеленые перья). Фельд-егерь был



высокий, чрезвычайно плотный и сильный детина с багровым лицом. Он пробежал в станционный дом и уж наверно “хлопнул” там рюмку водки. Помню, мне тогда сказал наш извозчик, что такой фельд-егерь всегда на каждой станции выпивает по рюмке, без того не выдержал-бы “такой муки”. Между тем, к почтовой станции подкатила новая переменная лихая тройка и ямщик, молодой парень лет двадцати, держа в руке армяк, сам в красной рубахе, вскочил на облучок. Тотчас-же выскочил и фельд-егерь, сбежал со ступенек и сел в тележку. Ямщик тронул, но не успел он и тронуть, как фельд-егерь приподнялся и молча, безо всяких каких-нибудь слов, поднял свой здоровенный правый кулак и, сверху, больно опустил его в самый затылок ямщика. Тот весь тряхнулся вперед, поднял кнут и изо всей силы охлестнул коренную. Лошади рванулись, но это вовсе не укротило фельд-егеря. Тут был метод, а не раздражение, нечто предвзятое и испытанное многолетним опытом, и страшный кулак взвился снова и снова ударил затылок. Затем снова и снова, и так продолжалось, пока тройка не скрылась из виду. Разумеется, ямщик, едва державшийся от ударов, безпрерывно и каждую секунду хлестал лошадей, как-бы выбитый из ума, и, наконец, нахлестал их до того, что они неслись как угорелые. Наш извозчик объясил мне, что и все фельд-егеря почти так-же ездят, а что этот особенно и его все уже знают; что он, выпив водки и вскочив в тележку, начинает всегда с битья и бьет “все на этот самый манер”, безо всякой вины, бьет ровно, подымает и опускает и “продержит так ямщика с версту на кулаках, а затем уж перестанет. Коли соскучится, может опять примется среди пути, а, может, Бог пронесет; за то уж всегда подымается опять, как подъезжать опять к станции: начнет, примерно, за версту и пойдет подымать и опускать, таким манером и подъедет к станции; чтобы все в селе на него удивлялись; шея-то потом с месяц болит”. Парень воротится, смеются над ним: “Ишь тебе фельд-егерь шею накостылял”, а парень, может, в тот же день прибьет молоду-жену: “хоть с тебя сорву”, а, может, и за то, что “смотрела и видела”...

“Эта отвратительная картинка осталась в воспоминаниях моих на всю жизнь”».

Вот так и во всем общем порядке жизнь жестокое и ужасное в жизни, как удары фельд-егеря «без всякой вины», переносится через ямщика на его лошадь, на жену ямщика, от нее, может быть, на детей, фельд-егерь-же сам получает их от высших и сильных, те от более высших и сильнейших, а самое-то начало удара уходит куда-то в неведомую даль, не доискаться его.

Надо найти личного виновника, а он растворяется в общем безличном потоке жизни. Лично-виновного с этой точки зрения не найти, потому что как раз «личное»-то тут и расплывается, сливаясь в общей обусловленности с чем-то глубже лежащим и более общим, так сказать, утопая во всеобщей необходимости. Таким образом получается, наоборот, отсутствие виновности, именно как л и ч н о й о т в е т с т в е н н о с т и: «О, по моему, по жалкому, земному эвклидовскому уму моему, – говорит Иван Карамазов, – я знаю лишь то, что страдания есть, что виновных нет, что все одно из другого выходит прямо и просто, что все течет и уравновешивается, но, – продолжает он, – ведь это лишь эвклидовская дичь, ведь я знаю же это, ведь жить по ней я не могу согласиться. Что мне в том, что виноватых нет и что я это знаю – мне надо возмездие, иначе ведь я истреблю себя».

Достоевский глубоко понял, что этим путем, «эвклидовским умом» не отыскать виновных. Нет виновных, не с кого требовать расплаты и возмездия, остается все простить. Или мог бы быть сделан другой вывод, совершенно равносильный этому, собственно тот же самый, вывернутый наизнанку. Вместо всепрощения провозгласить всеобвинение. На вопрос «кто виноват?» вместо ответа «никто», дать ответ: «все и всё». Все, т.-е. весь общий порядок в целом и не только общий порядок, как социальный строй, но весь огромный мир – космос, всё необъятное бытие, словом, всё. Необходимость всего сущего дает одинаковое право сделать по желанию и тот и другой вывод. В сущности, в обоих случаях одно



и то же: не с кого спрашивать, никто не виноват или все виноваты, но нет личной ответственности, нет возмездия – есть одна только эвклидовская дичь... «Ведь, когда все огулом виноваты, значит порознь нет никого виновного», говорит Достоевский в «Дневнике Писателя». С точки зрения живого сознания Достоевского, с точки зрения его изболевшей души все равно: и то и другое одинаково – неуспокоительно... Он не смог бы примириться на всеобвинении, как не помирился на всепрощении; истерзанный и раздраженный непрестанным созерцанием проходящего перед его глазами страдания, он требует кары, возмездия и расплаты. А все это приложимо только к личному «я»; с всеобщей мировой необходимости нелепо взыскивать; она нема, холодна и безучастна.

И вот, измученный своим исканием, Достоевский возлагает всю вину на свою собственную совесть, т.-е. на совесть самого страдальца. В этом исход – пусть же я сам виноват, сам и ответственен, с себя только можно спрашивать расплаты и возмездия. Можно все простить, все оправдать, как делают это Алеша и князь Мышкин, но себя простить нельзя, нельзя себя и оправдать. Раз «принял мир», взял билет – уже приобщился ему и стал грешным его необъятным грехом, виновным его виной. Принять мир, значит взвалить на себя всю давящую громаду мирской духовности и мирского зла. Когда Иван Карамазов, истязуя чуткую душу брата изображением страдания, вдруг спрашивает его: «Мучаю я тебя, Алеша? Ты как будто не в себе? Я перестану, если хочешь?

– Ничего, я тоже х о ч у м у ч и т ь с я, – пробормотал Алеша».

И пробормотал он не зря; он в самом деле «х о ч е т м у ч и т ь с я». Тут к его апостольскому всепрощению прибавляется еще смиренное желание мучиться. Откуда это? Это покаяние во всеобщем грехе, смиренная ответственность за всю огромность его на земле. П о к а я н н о е с а м о о б в и н е н и е Достоевского здесь налицо. Таким же покаянным самообвинением проникнут рассказ старца Зосимы о его старшем брате. Маркел, как звали его, после дерзновенно-протестую-

щего отношения к людям и к миру, приходит перед самой смертью к раскаянию: «Матушка, кровинушка ты моя», ласково признается он матери (стал он любезные слова говорить, неожиданные), кровинушка ты моя милая, радостная, знай, что воистину всякий перед всеми и за все виноват. Не знаю я как истолковать тебе это, но чувствую, что это так до мученья. И как это мы жили, сердились и ничего не знали тогда?»

Как мы видим, тут налицо формула покаянного самообвинения: «воистину всякий перед всеми и за все виноват». Не умеет только Маркел теоретизировать и философски обосновать ее, как это делает Иван Карамазов. У умирающего брата Зосимы это – просто настроение, но как настроение оно типически изображает то, что разлито в изобилии в более слабых пропорциях повсюду в произведениях Достоевского... Кающийся грешник, принявший мир, а с ним и всю великую вину его, весь мировой грех, – до того страстно и искренно проникнут своим покаянным экстазом, что кается даже пред птицею небесною: «Птички Божия, – обращается он к ним молитвенно, – птички радостные, простите и вы меня, потому что и перед вами я согрешил». Это уже воистину – вселенская виновность перед всеми и за все, покаяние за грех всего мира. Покаяние во всеобщем грехе напоминает собою учение о первородном грехе, истекающем от Адама; «как от зараженного источника течет зараженный поток, так и от родоначальника, зараженного грехом, естественно происходит зараженное грехом потомство». Иван Карамазов прямо говорит: «люди сами, значит, виноваты; им дан был рай, они захотели свободы и похитили огонь с небеси, сами зная, что станут несчастными»... и далее: «они съели яблоко и познали добро и зло и стали “яко боги”. Продолжают и теперь есть...»

Таким образом, познание своей связи с миром, утратившим свою невинность в далеком грехопадении первых людей и с тех пор утопающим в крови, – с одной стороны, жажда личного обвинения, – с другой, приводит Достоевского к покаянию и вытекающему из него пониманию страдания.



Этим пониманием освещаются, как теперь уж ясно, не все страдания, а лишь добровольно вытекающие из внутреннего покаянного самообвинения. В этом, и только в этом, смысле идет на свой крест Раскольников, такое значение имеет каторга для Димитрия Карамазова, также «хочет мучиться» совсем уж лично невинный Алеша, и сам Федор Михайлович только таким образом осмыслил свои великие муки.

«Одно тут спасение себе: – учит Зосима у Достоевского, – возьми себя и сделай себя же ответчиком за весь грех людской. Друг, да ведь это и вправду так, ибо чуть сделаешь себя за все и за всех ответчиком искренно, то тотчас же увидишь, что оно так и есть в самом деле и что ты-то и есть за всех и за вся виноват».

И еще говорит он о суде себе подобных: «Помни особенно, что не можешь ничьим судьею быти. Ибо не может быть на земле судья преступника, прежде чем сам сей судья не познает, что и он такой же точно преступник, как и стоящий пред ним, и что он-то за преступление стоящего перед ним, может, прежде всех и виноват. Когда же постигнет сие, то возможет стать и судиею. Как ни безумно на вид, но правда сие. Ибо был бы я сам праведен, может, и преступника, стоящего предо мною, не было бы. Если возможешь принять на себя преступление стоящего пред тобою и судимого сердцем твоим преступника, то немедленно приими и пострадай за него сам, – его же без укора отпусти. И даже если б и самый закон поставил тебя его судиею, то сколь лишь возможно будет тебе, сотвори и тогда в духе сем, ибо уйдет и осудит тебя сам еще горше суда твоего. Если же отойдет с целованием твоим безчувственный и смеясь над тобою же, то не соблазняйся и сим: значит, срок его еще не пришел, но придет в свое время; а не придет, все равно: не он, так другой за него познает и пострадает, и осудит, и обвинит себя сам и правда будет восполнена. Верь сему, несомненно верь, ибо в сем самом и лежит все упование и вся вера святых».

И вот мы имеем теперь ответ Достоевского на вопрос «кто виноват?» В результате своих исканий он отвечает на него

принципом христианского всепрощения, осложненным еще особым сложным чувством, которое я, теоретизируя его, назвал покаянным самообвинением. Это великое покаяние является глубочайшим проникновением в сущность Христова учения и внутренний смысл крестного страдания.

Димитрий Карамазов, «принимающий муки всенародного позора своего», ибо «пострадать хочет и страданием очиститься», Раскольников, смиренно принимающий из рук Сони крест и целующий оскверненную им землю, Алеша, лично безгрешный, но тоже желающий «мучиться», и, наконец, брат Зосимы, провозглашающий, что «воистину всякий пред всеми и за все виноват», – все они по-своему принимают крест, как мученическое искупление во всеобщем грехе, в том необъятном грехе, которого приобщились они, приняв мир.

Давно-давно Христос в своих крестных муках принес всеобщее покаяние и искупление за грех ветхого мира. Девятнадцать веков прошло с тех пор, но обаяние искупляющего страдания распятого на кресте не угасло. Крест, как символ покаянного мученичества за мир, сияет неугасающим светом. Крест зовет к себе чуткое сознание, ищущее разгадать мировую загадку: кто виноват? Этот крест и озаряет мир, и манит, и зовет.

Зовет идти во храм и совершать служенье.

«Оставит человек отца и матерь своих и возьмет крест свой и по мне грядет», слышится голос Христа, добровольно восхотевшего пострадать за грех мира.

Достоевский внял голосу, взял крест и пошел на муки. Всепрощение и покаянное чувство Достоевского, обильно разлитые по широкому полю его творчества, только лишь художественное выражение того, как великий писатель исповедует Христа.

Ужас мирового страдания, зла жизни разрешался, таким образом, для Достоевского в Христовом учении о грехе, искуплении и спасении. В страдании, сознательно и свободно принятом, сораспятии Христу. Здесь в всемирном болении за всех, за все зло жизни, принявший крест Христов религиозно сострадает его великой искупительной жертве за грехи мира. В этом приобщается он страдающему Богу. Спасителю мира. «Страдание, – говорит Достоевский в «Идиоте», – есть главнейший и, быть может, единственный закон бытия всего человечества». Здесь открывалась Достоевскому спасающая сила страдания, добровольно принятого, сюда в сознании личной виновности пред всеми и за все влекла Достоевского жажда воссоединения всех верующих во Христе, жажда вселенской церкви Христовой.



Но крест Христов обязывает к живому служению, к деятельному состраданию, к деятельной жертве за мировое зло.

Как должно было деятельно воплощаться в жизни христианское служение, Достоевский не всегда указывал, и часто шел здесь по тем путям, которые чужды истинному духу Христову. Указания Достоевского путей истинного делания, особенно в общественной жизни, были порою полны страшных, мучительно-тяжелых ошибок. Под давлением вековых недоразумений он сбивался с пути, обманываясь историческим обманом. Он благославлял существующий порядок жизни, политический и социальный, полный порабощения и насилия, не раскрывая его лжи, которая может быть уничтожена только с полным уничтожением всего этого строя, чуждого Христовой правде, изолгавшего эту правду...

Подробнее об этом мы скажем в следующей главе.

## *V.*

Возвратившись из ссылки, Достоевский всего себя отдает литературе, издает с братом журнал, сначала «Время», потом «Эпоху», пишет произведение за произведением, в душе его идет страшная внутренняя работа, взгляды его еще и еще углубляются. Еще в Сибири, где после каторги он служил в одном из сибирских линейных батальонов, Достоевский

женился на вдове М. Д. Исаевой. По возвращении, в Москве жена его умерла от чахотки. После нее остался пасынок. Время издания журналов и позднейшей работы полно для Достоевского постоянной борьбой с безденежьем. Вскоре умер и его старший брат Михаил, оставив семью без средств. Теперь вся его жизнь идет в беспрерывной работе и в постоянном беспокойстве из-за нужды в деньгах. Постоянно в его письмах слышатся жалобы и идут бесконечные денежные расчеты, постоянные долги, с которыми он не умеет справиться. «Я охотно бы, – восклицает он однажды, – пошел опять в каторгу на столько же лет, чтобы только уплатить долги и почувствовать себя опять свободным». Он в беспрерывной денежной кабале, вечно под ярмом долгов и денежных обязательств, и в этом гнетущем, тряском состоянии пишет свои гениальные вещи, «по громадному роману в год», как он сам говорит.

С 1865 года Достоевский проводит жизнь больше за границей, здесь он написал целый ряд романов, порою диктуя прямо стенографистке. Его стенографисткой была будущая, вторая, жена его Анна Григорьевна Достоевская. Это случилось в 1867 году. От этого брака у Достоевского были дети.

Время заграничной жизни было временем особенно усиленной и напряженной работы религиозного сознания Достоевского, хотя всю жизнь у него была сильная страсть к религиозным вопросам. «Потребность веры во Христа» мы видим у него уже в беседах с Белинским, из петрашевцев он выделялся своей религиозностью, в каторге с ним была библия, и, явившись затем в литературе после каторги, углубляясь в смысл страдания личности человека, он ищет спасения от зла мира во Христе. Но все-таки в первое время центр тяжести его болений лежал гораздо более в сфере нравственных, чем религиозных вопросов. Нравственный вопрос не представлялся ему еще в столь зависимом положении по отношению к религиозной вере, как это мы видим впоследствии. Впервые явственно сказалась религиозная точка зрения в решении нравственных вопросов в «Преступлении и Наказании». Далее идет глубокая работа в этом направлении за границей. Здесь многое из того, что только чуть брезжило, едва показывалось на пороге сознания, окончательно выяснилось, перешло в сознание, приобрело силу и убедительность. Много способствовали тому и внешние условия жизни Достоевского. За границей «он очень усиленно работал и нуждался, – читаем мы в воспоминаниях Страхова; – но он имел покой и радость счастливой семейной жизни, и почти все время жил в совершенном уединении, т.-е. вдали от всяких значительных поводов оставлять прямой путь развития своих мыслей и глубокой душевной работы... Нет сомнения, что именно за границей, при этой обстановке и этих долгих и спокойных размышлениях, в нем совершилось особенное раскрытие того христианского духа, который всегда жил в нем. В его письмах подконец вдруг раздались звуки этой струны; она стала звучать в нем так сильно, что он не мог оставлять эти звуки для себя одного, как это делал прежде. Об этой существенной перемене однако же письма не дают полного понятия. Но она очень ясно обнаружилась для всех знакомых, когда Федор Михайлович вернулся из-за границы. Он стал беспрестанно сводить разговор на религиозные темы. Мало того, он переменился в обращении, получившем большую мягкость и впадавшем иногда в полную кротость. Даже черты его лица носили след этого настроения и на губах появлялась нежная улыбка».

Помимо этого впечатления Страхова о подъеме религиозной мысли Достоевского в период его заграничной жизни, говорят и те произведения, которые написаны в это время, и письмо его из-за границы. В 1868 —<18>69 году он написал «Идиота», вслед за ним появляются в 1870 году в I-й и II-й книгах «Зари», «Вечный муж», последний, впрочем, более интересный с психологической, чем с религиозной точки зрения. Весь 1870 год Достоевский занят «Бесами», которые печатаются в «Русском Вестнике» в 1871 г. В письмах Достоевского этого периода его жизни из-под обычного обилия пространных денежных расчетов то и дело проскальзывает

то или иное замечание, обнаруживающее неослабное внимание Достоевского к вопросам религии и нравственности, атеизма и социализма, которым и здесь Достоевский интересуется более всего с точки зрения его религиозно-нравственных предпосылок. Здесь же, как видно из его писем к А. Н. Майкову и Страхову, он задумал своих «Братьев Карамазовых» под названием «Житие великого грешника». В письме от 11 декабря 1868 года из Флоренции к Ап. Майкову он пишет, что задумал огромный роман «Атеизм». Называя то, что служило материалом чтения Достоевского за границей, Страхов пишет: «Федор Михайлович во все время пребывания за границею получал "Русский Вестник", с 1869 года "Зарю". Но кроме того он читал и другие русские книги. Некоторые были взяты им с собой, напр <имер>, "Странствование инока Парфения", "Сочинения Белинского", "История России" Соловьева; другие он выписывал, напр., "Войну и Мир" Л. Н. Толстого. Но постоянным чтением его было Евангелие; он читал его по той самой книге, которую имел в каторге и с которой никогда не расставался».

Вернувшись из-за границы, Достоевский пишет в 1873 году свой «Дневник Писателя», в 1875 году в «Отечественных Записках» печатает «Подростка», 1876 и 1877 годы сплошь заняты опять «Дневником», в 1979 и 1880 г. печатаются «Братья Карамазовы», наконец, еще несколько номеров «Дневника Писателя» за 1880 и 1881 г. Во всех этих произведениях на самом видном месте стоит нравственная проблема личности, теперь окончательно ставшая религиозной проблемой Бога и личного бессмертия.

Страстно-ищущая неугомонная и бурная душа Достоевского, как бушующее море и страшный ураган, не знала спокойствия. С действительностью он не мог примириться, бунтовал против нее, ища разрешения в религии. Всю свою жизнь Федор Михайлович стремился подняться над скучным бездушием плоской действительности. Над гробом его русский философ Вл. Соловьев, теперь тоже уже сошедший в могилу, сказал: «В том-то и заслуга, в том-то и все значение



таких людей, как Достоевский, что они не преклоняются перед силой факта и не служат ей. Против этой грубой силы того, что существует, у них есть духовная сила веры в истину и добро, в то, что должно быть. Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека... Жизнь творят люди веры. Это те, которые называются мечтателями утопистами, юродивыми, – они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества. Такого человека мы сегодня поминаем».

И в этом глубоко прав русский философ, он в своей религиозно-христианской проповеди был близок Достоевскому по духу. Вечно исполненный святого беспокойства о высшем смысле жизни, вечно ищущий святынь, с душой, простертой к Богу, Достоевский всю жизнь свою провел в этом тревожном вдохновенном порывании в мир иной, лучший и высший. Крайний идеалист по натуре, глубоко-верующий и религиозный человек, он смотрел на жизнь как на страшную, неразрешимую тайну. Вдохновенная страстность Федора Михайловича доходила до религиозного упоения. Часто слышали мы все о нем: «Достоевский – больной человек!» Этим объясняют, оправдывают, а подчас и просто умаляют великого писателя, всего чаще за недостаточным пониманием сокровищ его богатейшей творческой работы. Да, Федор Михайлович был действительно болен не столько падучей и другими недугами, сколько своим огромным гением, своей необычайной религиозной жаждой, идеализмом и, наконец, своим пламенным исканием Бога и воссоединения с Ним. «Я неисправимый идеалист», говорит он сам про себя в «Дневнике Писателя», «я ищу святынь, мое сердце их жаждет, потому что я так создан, что не могу жить без святынь».

И Достоевский нашел эту святыню души своей, пронес ее с собой через все мрачные видения, через все страшные испытания своей долгой, страдальческой жизни. «Через большое горнило сомнений моя осанна пришла», записал как-то Достоевский в своей «записной книжке», он знал страшные

сомнения, томился, падал, изнывал в тоске безысходной, в муке-мученической подходил к самому краю последних отрицаний, но Христос был с ним. Свое исповедание он запечатлел в гениальных художественных образах неимоверной глубины. Влекущая его правда христианских озарений раскрывается в образах часто прямо противоположных по своему душевному облику, она блестит, как молния, в тучах душевной тьмы, святость просвечивает из-за страшной тьмы греха в молитвенных восторгах религиозного просветления; «дух дышит, где хочет», но больше всего эта правда духа Христова сияет в чистых сердцем Мышкине в «Идиоте» и Алеше Карамазове в «Братьях Карамазовых», они живой намек на жизнь иную, мерцание отдаленной зари христианского возрождения. Старец Зосима, около которого живет и дышит Алеша, в жизни и учении своем еще ближе к осанне Достоевского, ближе к зовущей его святыни Христовой правды.

«Многое на земле, – говорит Зосима, – от нас скрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взростил сад Свой, и взошло все, что могло взойти, но взрощенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и взрощенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслю так».

В этом живом для Достоевского «чувстве соприкосновения своего таинственным мирам иным» залог вечности, личного бессмертия, Воскресения всех со Христом в грядущем пришествии Его, в праве Суда Божия и Спасения мира от зла. И чем глубже проникал Достоевский в свет озарившей его религиозной правды, тем сильнее чувствовал он «сколь самые простые мысли, воочию ясные, поздно появляются в уме нашем» (Слова того же старца Зосимы).



«Ведь до конца, хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле совратились, а ты лишь единый верен остался: принеси и тогда жертву и восхвали Бога ты, единый оставшийся. А если вас таких двое найдутся, – то вот уж и весь мир, мир живой любви, обнимите друг друга в умилении и восхвалите Господа: ибо хотя и в вас двоих, но восполнит правда Его. Если сам согрешишь и будешь скорбен даже до смерти о грехах твоих, или о грехе твоем внезапном, то возрадуйся за другого, возрадуйся за праведного, возрадуйся тому, что если ты согрешил, то он зато праведен и не согрешил. Если же злодейство людей возмутит тебя негодованием и скорбью уже необоримою, даже до желания отмщения злодеям, то более всего страшись сего чувства; тотчас иди и ищи себе мук, так как бы сам был виновен в сем злодействе людей. Прими сии муки и вытерпи, и утолится сердце твое и поймешь, что и сам виновен, ибо мог светить злодеям даже как единый безгрешный и не светил. Если бы светил, то светом своим озарил бы и другим путь, и тот, который совершил злодейство, может быть, не совершил бы его при свете твоем. И даже если ты и светил, но увидишь, что не спасаются люди даже и при свете твоем, то пребудь тверд и не усомнись в силе света небесного; верь тому, что если теперь не спаслись, то потом спасутся. А не спасутся и потом, то сыны их спасутся, ибо не умрет свет твой, хотя бы и ты уже умер. Праведник отходит, а свет его остается. Спасаются же и всегда по смерти спасающего. Не принимает род людской пророков своих и избивает их, но любят люди мучеников своих и чтят тех, коих замучили. Ты же для целого работаешь, для грядущего делаешь. Награды же никогда не ищи, ибо и без того уже велика тебе награда на сей земле: духовная радость твоя, которую лишь праведный обретает. Не бойся ни знатных, ни сильных, но будь премудр и всегда благолепен. Знай меру, знай сроки, научись сему. В уединении же оставаясь, молись. Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, все люби, ищи восторга и изступления сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сии слезы

твои. Изступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и не многим дается, а избранным».

Так учит любви Христовой Зосима, и любовь Христова соединяется в его сердце с любовью к земле. Для Достоевского полны глубочайшего смысла слова Шиллера:

Чтоб из низости душою
Мог подняться человек,
С древней матерью землею
Он вступи в союз во век.

Любовь к земле, освященная в недрах своих, родила у Достоевского его любовь к народу, носящему в глубинах души своей образ Христов. «От народа, – говорит Зосима, – спасение... берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте его. Вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ – Богоносец».

Родной народу в корнях души своей, как бы сросшийся с душой народной, Достоевский мог сказать о себе так, как он записал как-то в своей записной книжке, едва ли думая, что это прочтут. «Я, конечно, народен (ибо направление мое истекает из глубины христианского духа народного), хотя и не известен русскому народу теперешнему, но буду известен в будущем».

И пророчество это сбудется!

Порою, в страстных излияниях восторга и трепета души своей, ищущий святынь, Достоевский доходил до обоготворения народа. Достоевский по самой натуре своей, кипучей и страстной, был способен на самые крайние, отчаянные увлечения. «Везде-то и во всем я до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил», сознается он сам однажды. Действительно, во всем у него стремление дойти до предела, жажда бездны, и в светлом, и в темном. Такие люди или гибнут, или спасаются, или летают, или падают в пропасть, но не ползают. Эта черта его, сказывающаяся в поступках жизни, отразилась и в творчестве, и во взглядах.

Эту черту Достоевский считал коренной русской чертой, народной чертой; вот как говорит он о ней в своем «Дневнике Писателя», который издавал в последний период своей деятельности:



«Эта потребность хватить через край, потребность в замирающем ощущении, дойдя до пропасти, свеситься в нее наполовину, заглянуть в самую бездну и, – в частных случаях, но весьма нередких, – броситься в нее, как ошалелому, вниз головой. Это – потребность отрицания в человеке, иногда самом неотрицающем и благоговеющем, отрицания всего, самой главной святыни сердца своего, самого полного идеала своего, всей народной святыни во всей ее полноте, перед которой сейчас лишь благоговел и которая вдруг как будто стала ему невыносимым каким-то бременем. Особенно поражает та торопливость, стремительность, с которою русский человек спешит иногда заявить себя, в иные характерные минуты своей или народной жизни, заявить себя в хорошем или в поганом. Иногда тут просто нет удержу. Любовь ли, вино ли, разгул, самолюбие, зависть – тут иной русский человек отдается почти беззаветно, готов порвать все, отречься от всего, – от семьи, обычая, Бога. Иной добрейший человек как-то вдруг может сделаться омерзительным безобразником и преступником, – стоит только попасть ему в этот вихрь, роковой для нас круговорот судорожного и моментального самоотрицания и саморазрушения, так свойственный русскому народному характеру в иные роковые минуты его жизни. Но зато с такою же силою, с такою же стремительностью, с такою же жаждой самосохранения и покаяния русский человек, равно как и весь народ, и спасает себя сам, и обыкновенно когда дойдет до последней черты, т.-е. когда итти уже больше некуда».

В своих взглядах на общественную борьбу, на вопросы политики, Достоевский с раздражением, с задыхающейся злобой восставал против того движения в русском образованном обществе, интеллигенции, и в русском народе, которое стремится к освобождению от гнета власти. Он склонен был обоготворять русский народ, невольно в увлечении преукрашивая его настоящее положение, преувеличивая значение

того, что дало освобождение крестьян. Больше, – он обоготворял народ, обоготворяя вместе с ним и тот строй общественной жизни, в котором народ живет. В его любви к народу здесь было что-то самовластное, Достоевский любил его таким, как он есть, со всеми ужасами его жизни, с гнетом, который лежит на нем. Увлеченный охранением святынь народности и религии, он цеплялся здесь за те силы, которые насильственно стягивают жизнь народа и всей страны. Он не хотел видеть, закрывал глаза на бесовщину около святыни своей, на страшную власть подделки того, чему он молился. Отвернувшись от социализма, за отсутствие в нем всеразрешающей глуби истинной веры, за религиозную беспочвенность этого учения, Достоевский не удержался и поднимал свой голос против него огульно, не желая, с каким-то гневом и слепым раздражением видеть правды дел его, относительной, неполной, не всей, но несомненной правды в нем. Порою Достоевский был способен на бешенство в гневе; сорвавшись, он летел как с горы. С задыхающейся злобой защищая все русское, хотя бы это было мерзкое и дикое, он говорил порою об евреях и поляках темные, несправедливые слова, и в этих совсем не христианских выходках было много злобы и греха.

Все это темное в его общественной проповеди, о чем я упоминаю здесь только в общем, писалось им с каким-то надрывом, точно на зло чему-то. Достоевский был часто склонен противоречить сам себе, много было у него нажито зудящих болячек. Он проклинал освободительное движение, революцию, но с такою страстностью, что, в конце концов, был на волос от того, чтобы принять ее, благословить, осветить лучом своих религиозных озарений. Внутреннее пламя его души, обращенное к Лику Христову, слишком не отвечало смрадной гари того, что он защищал в общественно-политической борьбе.

Достоевский в своем христианском сознании почуял, ощутил святость земли, святое в росте ее, в росте жизни, в ее живых побегах, в произрастающих на ней плодах и цветах,



а рост этот неизбежно связан с напряженной, бурной работой изменений, перестройки, высвобождения растущей жизни от сковывающих пут темного и мрачного прошлого, от исторических цепей власти и силы. Слишком и Европу ценил Достоевский, называя ее второй родиной, «страною святых чудес», слишком любил ее, чтобы отворачиваться от ее опыта, от ее уроков переустройства жизни. Восторженно любя жизнь, живую жизнь, растущую, плодоносящую, землю родную, народ свой, страстно веря в родину, в силу почвы ее, в плодородие ее, Достоевский не мог в конце концов не признать родную же, русскую же правду искания русских интеллигентных людей, их живого стремления к служению народу, к всеобщему, всечеловеческому успокоению. Ощутил же он в этих людях. отторгнутых от религии, от церкви, насилием власти над совестью страны, в этих «безбожниках», отдающих себя на самоотверженное, часто мученическое, святое служение народу, – страстную их жажду правды, великую, быть может, скрытую, стыдливо-таящуюся в глубине души религиозность. Это уже чувствуется в его художественных произведениях, где он проникал в тайники души, в тайники совести русских интеллигентов, раскрывал живущую, таящуюся там жажду искания правды, страстную религиозную жажду. Безбожие их мыслей, часто только кажущееся; в глубине их порою таится родник страстных религиозных вдохновений, влекущих их к делу правды, к самоотверженной, увлеченной работе для народа. Они отошли от исповедания христианской религии с отчаяния, от ужаса царящих здесь насилий власти, они безбожны в учениях своих – точно кому-то на зло, как Достоевский точно кому-то на зло покрывает ужасы власти и силы своей идеализацией общественного положения России. Вот как говорит Достоевский устами «Идиота» о религиозной жажде русских людей, приводящей их порою к безбожию в силу порабощенного положения нашей церкви:

«Наши как доберутся до берега, как уверуют, что это берег, то уж так обрадуются ему, что немедленно доходят до последних столпов; отчего это? И не нас одних, а всю Европу дивит,

в таких случаях, русская страстность наша: у нас коль в католичество перейдет, то уж непременно иезуитом станет, да еще из самых подземных; коль атеистом станет, то непременно начнет требовать искоренения веры в Бога насилием, т.-е., стало быть, и мечём! Отчего это, отчего разом такое исступление? Неужто не знаете? От того, что он отечество нашел, которое здесь просмотрел, и обрадовался; берег, землю нашел, и бросился ее целовать! Не из одного ведь тщеславия, не все ведь от одних скверных тщеславных чувств происходят русские атеисты и русские иезуиты, а из боли духовной, из жажды духовной, из тоски по высшему делу, по крепкому берегу, по родине, в которую веровать перестали, потому что никогда ее и не знали! Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче чем всем остальным во всем мире! И наши не просто становятся атеистами, а непременно уверуют в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда! "Кто почвы под собой не имеет, тот и Бога не имеет". Это не мое выражение. Это выражение одного купца из старообрядцев, с которым я встретился, когда ездил. Он, правда, не так выразился, он сказал: "Кто от родной земли отказался, тот и от Бога своего отказался". Ведь подумать только, что у нас образованнейшие люди в хлыстовщину даже пускались... Да и чем, впрочем, в таком случае хлыстовщина хуже, чем нигилизм, иезуитизм, атеизм? Даже, может, и поглубже еще! Но вот до чего доходила тоска!.. Откройте жаждущим и воспаленным Колумбовым спутникам берег "Нового Света", откройте русскому человеку русский "Свет", дайте отыскать ему это золото, это сокровище, сокрытое от него в земле! Покажите ему в будущем обновление всего человечества и воскресение его, может быть, одною только русскою мыслью, русским Богом и Христом, и увидите, какой исполин, могучий и правдивый, мудрый и кроткий, вырастет пред изумленным миром».

В своей знаменитой речи, произнесенной на празднике Пушкина в заседании общества русской словесности 8-го



июня 1880 года, Достоевский благословил русского скитальца-интеллигента, беспокойного радетеля и вечного заботника о всечеловеческом успокоении народов, о всемирном братстве.

«Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только (в конце концов это подчеркните) стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите»... «И впоследствии, я верю в это, мы, т.-е., конечно, не мы, а будущие грядущие люди, поймут уже все до единого, что стать настоящим русским и будет именно значить: стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону! Знаю, слишком знаю, что слова мои могут показаться восторженными, преувеличенными и фантастическими. Пусть, но я не раскаиваюсь, что их высказал. Этому надлежало быть высказанным, но особенно теперь, в минуту торжества нашего великого гения, эту именно идею в художественной силе своей воплощавшего».

Здесь в страстных словах своей речи, вызвавшей тогда почти всеобщий восторг, Достоевский обратил благостыню Христовой правды к исстрадавшемуся русскому всечеловеку, к росту живой жизни, правде земли, к людям... и родина затрепетала от слова его.

Это скрытое религиозное горение, подлинную живую правду и святость в вечном беспокойстве, в всегдашенем неугомоне русских интеллигентных людей, отшатнувшихся из-за страха казенщины от прямого исповедания христианской веры, прекрасно понимал другой русский гений, родственный Достоевскому по духу. Философ христианства, Вл. С. Соловьев так писал об этой странной религиозности атеизма русских интеллигентов, об этих христианах без Христа, отрекшихся от веры Христовой, но служащих ее правде:

«В то время, как мнимые христиане отрекались и отрекаются от Духа Христова в своем исключительном догматизме, одностороннем индивидуализме и ложном спиритуализме, в то время как они теряли и теряют его в своей жизни и деятельности, – куда же скрылся сам этот Дух? Я не говорю про его мистическое присутствие в таинствах Церкви, ни про его индивидуальное действие на избранные души. Неужели человечество в целом и его история покинута Духом Христовым? Откуда же тогда весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков? Большинство людей, производящих и производивших этот прогресс, не признает себя христианами. Но если христиане по имени изменяли делу Христову и чуть не погубили его, если-б только оно могло погибнуть, то отчего же не христиане по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду, – и не пошел, другой сказал: не пойду – и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца? Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т.-е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства – если все эти христианския преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих. Те, которые ужаснутся этой мысли, что Дух Христов действует через неверующих в Него, будут неправы даже со своей догматической точки зрения. Когда неверующий священник правильно совершит обедню, то Христос присутствует в таинстве ради людей, в нем нуждающихся, несмотря на неверие и недостоинство совершителя. Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля, особенно когда верующие изгоняют его? Дух



дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему. Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, сам не только может любить их, но и умеет пользоваться ими для своего дела. А номинальным христианам, гордящимся своей бесовской верою, следовало бы вспомнить и еще кое-что из Евангелия – историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и “шед удавися”, а Фома остался апостолом и умер за Христа. Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом. Христа они не могли обидеть своим неверием, но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный взгляд, видящий в ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вот как бы обиженная этой двойной ложью земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих и неверующих. И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертвения, чтобы и себя спасти от смерти. Но какая же у нас может быть солидарность с землею, какое нравственное отношение к ней, когда у нас нет этой солидарности, этого нравственного отношения даже между собою? Неверующие прогрессисты – худо ли, хорошо ли – создают такую солидарность и кое-что уже сделали. Именующие себя христианами не верят в успех их дела, злобно порицают их усилия, противятся им. Порицать и мешать другим легко. Попробуйте сами сделать лучше, создать христианство живое, социальное, вселенское. Если мы не по имени только, а на деле христиане, то от нас зависит, чтобы воскрес Христос в своем человечестве. Тогда и исторический Фома приложит руку

свою к этому действительно во плоти воскресшему христианству и с радостью воскликнет: Господь мой и Бог».

Здесь ясно и вразумительно выговорено то, что сильно, но смутно ощущал Достоевский наперекор всему своему раздражению осуждения и хулы, возводимой им на русское освободительное движение.

*VI.*

Ища живого проявления Христова начала в действительности, в истории, Достоевский постоянно обманывался, угнетаемый искажением образа Христова в его ложных подобиях. Достоевского мучили двоящиеся образы, живая религиозная правда Христова начала в жизни часто заслонялась от него мертвым подобием начала Антихристова. Страстно стремясь к церкви истинной, Достоевский постоянно соблазнялся признанием официального, казенного православия во всей его грубо-безбожной, кощунственной видимости. Но порою пелена спадала с глаз и мучительный разлад охватывал душу. Тогда он записал: «русская церковь в параличе!»

Страстно желая припасть к ногам Христа, вновь ощутить его в человеческом общении, в людских отношениях, в общественном быте, в истории, – Достоевский цеплялся за существующее самодержавие, за царя, ища здесь Христово начало, не замечая, стараясь не замечать безбожия власти, ужаса подмена Божьего кесаревым. Достоевский, как и многие русские писатели, так называемые славянофилы, соблазнялся страшным соблазном принять принудительную человеческую власть земного владыки за свободное признание религиозной власти Спасителя, за свободу во Христе... До конца жизни ему не дано было разорвать узы между христианством и самодержавием, но страшные видения живой жизни, ужасы действительности мучили его страшною мукой, рождая разлад души, надрыв и смятение. Не освободившись от искушений одолевающего его кощунственного смешения начала Христова с началом антихристовым, власти Божией с властью дьявольской, он все же как-то записал в тоске и испуге в своей записной книжке: «... Еще больше буду слуга царю, когда он действительно поймет, что народ ему дети. Что-то уже очень долго не верит!..». Между тем, в иные моменты своих прозрений Достоевский был близок к истинному и глубокому пониманию отношения церкви, как живого тела Христова, к безбожному началу всякой власти и государственности. Здесь, в нераскрытой еще правде в правде, быть может, ждущей еще новых откровений для полноты уразумения, ему мыслится идеал грядущей церкви, как воплощенного Богочеловечества, как свободного Боговластия, правды свободы Христовой.



«В древние времена, – говорит Достоевский устами Ивана Карамазова, – первых трех веков христианства, христианство на земле являлось лишь церковью и было лишь церковь. Когда-же римское языческое государство возжелало стать христианским, то непременно случилось так, что, став христианским, оно лишь включило в себя церковь, но само продолжало оставаться государством языческим по прежнему – в чрезвычайно многих своих отправлениях... В сущности так несомненно и должно было произойти. Но в Риме, как в государстве, слишком много осталось от цивилизации и мудрости языческой, как, например, самые даже цели и основы государства. Христова-же церковь, вступив в государство, без сомнения, не могла уступить ничего из своих основ, от того камня, на котором стояла она, и могла лишь преследовать не иначе как свои цели, раз твердо поставленные и указанные ей самим Господом, между прочим: обратить весь мир, а, стало быть, все древнее языческое государство в церковь. Таким образом (т.-е. в целях будущего) не церковь должна искать себе определенного места в государстве, как «всякий общественный союз», а, напротив, всякое земное государство должно-бы впоследствии обратиться в церковь вполне и стать ничем иным, как лишь церковью и уже отклонив всякие несходные с церковными свои цели».

Ему вторит отец Паисий: «то есть в двух словах, упирая на каждое слово, – проговорил отец Паисий, – по иным теориям, слишком выяснившимся в наш девятнадцатый век, церковь должна перерождаться в государство, так как-бы из низшего в высший вид, чтобы затем в нем исчезнуть, уступив науке, духу времени и цивилизации. Если-же не захочет того и сопротивляется, то отводится ей за то как-бы некоторый лишь угол, да и то под надзором, – и это повсеместно в наше время в современных европейских землях. По русскому же пониманию и упованию надо, чтобы не церковь перерождалась в государство, как из низшего в высший тип, а, напротив, государство должно кончить тем, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничем иным более. Сие и буди, буди!»

Таково, по этой мысли Достоевского, «великое предназначение православия на земле. От Востока звезда сия воссияет».

Отсюда вера Достоевского в Россию, в народ русский, в истинное православие, которое все ко Христу приводит, а не является, как это мы, да и он с ужасом видим, служанкой безбожных целей самодержавного государства.

Около этого-же времени в 1881 году Достоевский писал о истинном православии русского народа, о его религиозном, церковном социализме, всесветном единении во Христе.

«Народ русский в огромном большинстве своем – православен и живет идеей православия в полноте, хотя и не разумеет эту идею отчетливо и научно. В сущности, в народе нашем кроме этой “идеи” и нет никакой, и все из нее одной и исходит, по крайней мере, народ наш так хочет, всем сердцем своим и глубоким убеждением своим. Он именно хочет, чтобы все, что есть у него и что дают ему, из этой лишь одной идеи и исходило. И это несмотря на то, что многое у самого же народа является и выходит до нелепости не из этой идеи, а из смрадного, гадкого, преступного, варварского и греховного. Но и самые преступник и варвар, хотя и грешат, а все-таки молят Бога, в высшие минуты духовной жизни своей, чтоб пресекся грех их и смрад и все бы выходило опять



из той излюбленной “идеи” их. Я знаю, надо мною смеялись наши интеллигентные люди: “той идеи” даже и признавать они не хотят в народе, указывая на грехи его, на смрад его (которым сами же они виной были, два века угнетая его), указывают на предрассудки, на индифферентность будто бы народа к религии, а иные так даже воображают, что русский народ просто на просто атеист. Вся глубокая ошибка их в том, что они не признают в русском народе Церкви. Я не про здания церковные теперь говорю и не про причты, я про наш русский “социализм” говорю (и это обратно-противоположное Церкви слово беру именно для разъяснения моей мысли, как бы не показалось это странным) – цель и исход которого всенародная и вселенская Церковь, осуществленная на земле, поколику земля может вместить ее. Я говорю про неустанную жажду в народе русском, всегда в нем присущую, великого, всеобщего, всенародного, всебратского единения во имя Христово. И если нет еще этого единения, если не созиждилась еще Церковь вполне, уже не в молитве одной, а на деле, то все-таки инстинкт этой Церкви и неустанная жажда ее, иной раз даже почти бессознательная, в сердце многомиллионного народа нашего несомненно присутствуют. Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского: он верит, что спасется лишь в конце концов всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм».

Это уже совсем предсмертные мысли Достоевского. 28 января 1881 года в 8 ч. 38 м. вечера Федора Михайловича не стало. Он умер в той же вере, что и жил. Перед смертью он раскрыл то самое Евангелие, которое было с ним в каторге, и дал прочесть жене. Это было Матф. гл. III, ст. 11: «Иоанн же удерживал его и говорил: Мне надобно креститься от Тебя и Ты ли приходишь ко мне? Но Иисус сказал ему в ответ: не удерживай, ибо так надлежит Нам исполнить великую правду». Когда Анна Григорьевна прочла это, Федор Михайлович сказал: – «ты слышишь: “не удерживай”, – значит я умру», – и закрыл книгу. Предчувствие скоро оправдалось.

За два часа до кончины просил, чтобы Евангелие было передано его сыну, Феде. В 6½ ч. вечера случилось последнее кровотечение, за которым следовали беспамятство и агония.

Похороны были крупным событием, только тут почувствовалось, как много невидно любили Достоевского. Умер Достоевский, отлетел его гений, религиозный гений русской жизни... И теперь, когда минуло 25 лет этой смерти, русская литература и русская жизнь знает его как великого из великих русских людей... много работает над ним обновленное русское религиозное сознание, раскрывая в глубинах его религиозно-творческих художественных откровений новые и новые залежи. И все наши заветные думы и мечты, все упования на религиозное возрождение, на обновление церковной жизни в свете нового религиозного сознания и опыта, теснейшим образом связаны с ним, Ф. М. Достоевским. И верим, что, если пока сознательно Достоевский еще мало в народе, то бессознательно он в нем, и будет в нем сознательно.

«Сие и буди и буди».

# Гаршин как религиозный тип

# Гаршин как религиозный тип

После смерти Будды его последователи в течение ряда столетий показывали в пещере его тень, огромную, страшную тень. Бог умер, но род людской таков, что еще, может быть, в течение целых тысячелетий просуществуют пещеры, где будет показываться Его тень. А нам – нам предстоит еще победить эту тень», – так говорит Ницше в «Веселой науке». Он глубоко прочувствовал атеизм и, благодаря этому, понял глубь религиозности, живучесть ненавистного ему христианства, которое он умеет различать по каким-то его, так сказать, вторичным признакам в различных теологических, моральных переживаниях. Ницше страшно, болезненно чутко ощутил в своих отрицательно-религиозных настроениях «тень Бога», скрытое дыхание христианства. И она, эта тень, слишком часто властно царить там, где ее не видят, не хотят видеть, думая, что убили Бога...

Тень христианского Бога более или менее явственно реет над всей историей русской литературы, до XIX века включительно. И здесь живучесть христианства сказалась не только в том или ином смысле положительных по отношению к нему настроениях славянофильства, Гоголя, Толстого, Достоевского или Вл. Соловьева, но и в отрицающемся духа Христова, повидимому, атеистическом и рационально-позитивном запад-

ничестве, западническом народничестве. Скорбно-страдальческий, покаянно-мученический гуманизм его, в сущности, религиозное переживание; урезанное, зарисованное почти до неузнаваемости, не сознавшее себя, но в глубоко скрытой основе своей чаще всего – христианское. Духовное питание, берущее скрытое начало в религиозно-христианском источнике, здесь сильно и обильно. Вся полоса болений совести, начиная от первоначального своего сантиментально-барского зародыша в Григоровиче, в «Записках охотника» Тургенева, и, пожалуй, и еще более раннего, в «Путешествии из Петербурга в Москву» Радищева, – и далее в воспаленно страстных народнических настроениях славянофилов, привитых. какой-то своеобразной прививкой враждебному им народничеству западников, все учения и теории о долге народу, о расплате с ним, об исторической вине и интеллигентском искуплении ее у Лаврова, Михайловского, Толстого и Успенского, включительно до сознательно-христианского покаянного мистицизма Достоевского, все это – цветы христианских семян, все это – дань рационально-умерщвляемого, гонимого, но тайно могучего, в иррациональности психологических переживаний живого и действенного Бога, христианского Бога.

Отсюда в «практическом разуме», не в литературе уже, а в самой жизни – весь этот революционный романтизм от Радищева и декабристов до народничества и марксизма включительно, сочно пропитанный в интимности переживаний своих сильным ароматом христианских настроений, моралью христианства, которой нет вне ее истинных религиозных корней, а они, эти корни, живы и сильны, хотя и сокровенны во мгле душевной глуби. И через страшную толщу исторических наслоений и всевозможных засорений прорастает эта своеобразная религиозная культура, получается крест без Христа, христианство без явного и сознательного религиозного исповедания, но с тайным религиозным оправданием.;

Здесь настроение того непослушного сына в евангельской притче, который сказал: «не пойду, но пошел на работу отца своего»... Сняли крест с себя, отвернулись в смелости своего



земного дерзновения от имени Христа, убоявшись явно-господствующего исповедания Иуды, но пошли на распятие, где еще возможно тайное исповедование разбойника...

И в силу бесконечно сложных исторических и психологических преломлений наш так называемый позитивизм глубоко идеалистичен, даже мистичен в корнах своих, в своем скрытом лице; рационализм наш глубоко иррационален, атеизм – бессознательно, тайно религиозен... Оттого-то у русских людей, у русских атеистов интеллигентов часто случается неожиданно быстрое перелицевание из крайнего, непременно крайнего отрицания в крайнее утверждение, в таких случаях – просто воскресает то, что никогда и не умирало, а только пряталось в стыде и непризнании самого себя, своего главного...

Сюда же относится та страстно-напряженная религиозная жажда, которая таится порою в русском атеизме, та могучая страсть скрытого религиозного горения, которая пряталась в русском нигилизме. Удивительно своеобразно отрицание русского атеизма. «И не нас одних, – говорит в «Идиоте» Достоевский, – а всю Европу дивит в таких случаях русская страстность наша: у нас коль в католичество перейдет, то уж непременно иезуитом станет, да еще из самых подземных; коль атеистом станет, то непременно начнет требовать искоренения веры в Бога насилием, то есть, стало быть, и мечем! Отчего это, отчего разом такое исступление? Неужто не знаете? от того, что он отечество нашел, которое здесь просмотрел, и обрадовался; берег, землю нашел и бросился ее целовать! Не из одного ведь тщеславия, не все ведь от одних скверных тщеславных чувств происходят русские атеисты и русские иезуиты, а из боли духовной, из жажды духовной, из тоски по высшему делу, по крепкому берегу, по родине, в которую веровать перестали, потому что никогда ее и не знали! Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче, чем всем остальным во всем мире! И наши не просто становятся атеистами, а непременно *уверуют* в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль. Такова наша жажда!» В страстности отрицания, в *вере* атеизма слышится

затаенная тяга к религии, скрытая власть положительного религиозного исповедования. «Я не могу о другом, я всю жизнь об одном. Меня Бог всю жизнь мучит», признается нигилист Кирилов в «Бесах» Достоевского, и в этих муках Богом загорается свет властных религиозных озарений, тайный зов к Богу... Старец Зосима, это художественное воплощение христианского сознания, введенного психологическим опытом Достоевского в круг новых религиозных переживаний, этот христианский старец понимает и благословляет русского атеиста нигилиста Ивана Карамазова в его мучении Богом, в его борениях со Христом. «Идея эта еще не решена в вашем сердце и мучит его, – говорит Зосима Карамазову... —Если не может решиться в положительную сторону, то никогда ее решится и в отрицательную, сами знаете, это свойство вашего сердца; и в этом вся мука его. Но благодарите Творца, что дал вам сердце высшее, способное такою мукою мучиться «горняя мудроствовати и горних искати, наше бо жительство на небесах есть». Дай вам Бог, чтобы решение сердца вашего постигло вас еще здесь на земле, *и да благословит Бог пути ваши*».

Все это свидетельствования религиозного чутья Достоевского, *выразительные свидетельствования*. И никто не скажет, чтобы Достоевский слишком был расположен преувеличивать правду интеллигенции, но, раскрывая в своих углубленных новым психологическим и историческим опытом религиозно-христианских переживаниях таившуюся в них «правду о земле» он встал лицом к лицу с вопросом, величайшей важности и величайшей сложности – с вопросом о правде интеллигенции, о скрытом в ней религиозно-христианском питании под маскою Богоборца. Он ощутил это не только на полосе положительного притяжения в открытом исповедывании Шатова, но и на полюсе отрицательных отталкиваний, в психологии атеизма и нигилизма. И здесь в полной силе выдвигается вопрос о том, что в русском атеизме от богоотступничества Каина, от дерзновенной гордыни Вавилонской башни человекобожества и что от богоборчества Иакова, боровшегося с Богом в ночи, не видя лица Его...



Христианство жило в литературе русской, но сказывалось; вторичными признаками нравственной жажды, отсюда тот своеобразный «этицизм» русской литературы, то учительное, апостольское начало в ней, на которое всегда много указывалось и что особенно удивляло европейцев в нашей литературе. Это все пережитки несознанной до конца религиозности, пережитки христианских настроений, живые цветы неизжитых еще на нашей жизни и неизживаемых религиозно-христианских начал.

Все это имеет прямое отношение к Гаршину. В нем с особенной силой и правдой сказалось это своеобразное, как бы застенчиво-прячущееся, затемненное христианское сознание в русской литературе. Гаршин не был, – быть может, только не успел быть, – первоклассным русским писателем, чисто литературное значение, художественная ценность его произведений преходящи, но самый его мученически-прекрасный лик, чарующий душевный образ, личность мученика правды, гения совести, все это – слишком значительно и характерно в известном смысле для всей бессознательно христианской полосы нашей литературы, чтобы его можно было забыть. Нельзя забыть! Гаршин сам, как личность, величайшее художественное творение жизни, ее редкий, трагически прекрасный цветок. Он редкое растение, но в нем в крайней форме, в болезненно-кричащем заострении сказалось то, что велико и сильно в самой глубине, что живет в самом существе нашего почти всеобщего сознания, в нем сказалась властно затягивающая, тайно влекущая, *живая* глубь покаянных настроений, какого-то стыда за жизнь, какой-то тончайшей совестливости, острого сознания неизбывной вины существования, то же тяготение к страдальческому венцу мученичества, к Голгофе подвижничества, к расплате за вековечный, в веках растущий грех социальных противоречий, к преодолению их на крест действенных страдальческих усилий борьбы... Под болениями и томлениями Гаршина невидимо шевелится власть хри-стиански-трагического, самораспинающего отношения к миру...

*I.*

Родился Всеволод Михайлович Гаршин 2-го февраля 1855 года в имении своей бабушки по матери, А. О. Акимовой, «Приятная долина», Бахмутского уезда, Екатеринославской губернии. Краткая автобиография была написана Гаршиным, по просьбе С. А. Венгерова, еще в 1884 году. По смерти Гаршина, Венгеров сообщил ее для напечатания в сборник «Красный цветок», посвященный памяти Всеволода Михайловича Гаршина. Вот она.

«Род Гаршиных – старинный дворянский род. По семейному преданию, наш родоначальник, мурза Горша или Гарша, вышел из Золотой Орды при Иване III и крестился; ему или его потомкам были даны земли в нынешней Воронежской губернии, где Гаршины благополучно дошли до нынешних времен и даже остались помещиками в лице моих двоюродных братьев, из которых я видел только одного, да и то в детстве. О Гаршиных много сказать не могу. Дед мой Егор Архипович был человек крутой, жестокий и властный: порол мужиков, пользовался правом primae noctus и поливал кипятком фруктовые деревья непокорных однодворцев. Он судился всю жизнь с соседями из за каких-то подтопов мельницы, и к концу жизни сильно расстроил свое крупное состояние, так что отцу моему, одному из четверых сыновей и одиннадцати детей, досталось только 70 душ в Старобельском уезде. Странным образом, отец мой был совершенной противоположностью деду: служа в кирасирах (в Глуховском полку) в Николаевское время, он никогда не бил солдат; разве уж когда очень рассердится, то ударить фуражкой. Он кончил курс в 1-й московской гимназии и пробыл года два в московском университет на юридическом факультете, но потом, как он сам говорил, «увлекся военной службой» и поступил в кирасирскую дивизию. Квартируя с полком в Донце и ездя с офицерами по помещикам, он ознакомился с моей матерью, Е. С., тогда еще Акимовою, и в 1884 году женился.

Ее отец, помещик Бахмутского уезда Екатеринославской губернии, отставной морской офицер, был человек очень об-



разованный и редко-хороший. Отношения его к крестьянам были так необыкновенны в то время, что окрестные помещики продавили его опасным вольнодумцем, а потом – и помешанным. Помешательство его состояло, между прочим, в том, что в голод 1843 года, когда в тех местах чуть не полнаселения умерло от голодного тифа и цынги, он заложил имение, занял денег и сам привез «из России» большое количество хлеба, который и роздал голодавшим мужикам, своим и чужим. К сожалению, он умер очень рано, оставив пятерых детей; старшая, моя мать, была еще девочкой, но его заботы о воспитании ее принесли плоды и после его смерти, попрежнему выписывались учителя и книги, так что ко времени выхода замуж моя мать сделалась хорошо образованной девушкой, а по тогдашнему времени и для глухих мест Екатеринославской губернии даже редко образованной.

«Я родился третьим (в имении бабушки, в Бахмутском уезде) второго февраля 1855 года, за две недели до смерти Николая Павловича. Как сквозь сон помню полковую обстановку, огромных рыжих коней и огромных людей в латах, белых с голубым колетах и волосатых касках. Вмести с полком мы часто переезжали с места на место; много смутных воспоминаний сохранилось в моей памяти из этого времени, но рассказать я ничего не могу, боясь ошибиться в фактах. В 1858 оду отец, получив наследство от умершего деда, вышел в отставку, купил дом в Старобельске, в 12 верстах от которого было наше именье, и мы стали жить там. Во время освобождения крестьян отец участвовал в харьковском комитете членом от Старобельского уезда. Я в это время выучился читать; выучил меня по старой книжке «Современника» (статьи не помню) наш домашний учитель П. В. Завадский, впоследствии сосланный за беспорядки в Харьковском университете – в Петрозаводск и теперь уже давно умериший.

Пятый год моей жизни был очень бурный: меня возили из Старобельска в Харьков из Харькова в Одессу, оттуда в Харьков и назад в Старобельск (все это на почтовых, зимою, летом и осенью); некоторые сцены оставили во мне неизгла-

димое воспоминание и быть может следы на характер. Преобладающее на моей физиономии печальное выражение вероятно получило свое начало в ту эпоху.

Старших братьев отправили в Петербург; матушка поехала с ними, а я остался с отцом. Жили мы с ним то в деревне, в степи, то в городе, то у одного из моих дядей в Старобельском уезде. Никогда, кажется, я не перечитал такой массы книг, как в три года жизни с отцом, от пяти до восьмилетнего возраста. Кроме разных детских книг (из которых особенно памятен мне превосходный «Мир Божий» Разина), я перечитал все, что мог едва понимать из «Современника», «Времени» и других журналов за несколько лет. Сильно на меня подействовала Бичер-Стоу («Хижина дяди Тома» и «Жизнь негров»). До какой степени был я свободен в чтении, может показать факт, что я прочел «Собор парижской Богоматери» Гюго в семь лет и, перечитав его в 25, не нашел ничего нового, а «Что делать» читал по книжкам в то самое время, когда Чернышевский сидел в крепости. Это раннее чтение было, без сомнения, очень вредно. Тогда-же я читал Пушкина, Лермонтова («Герой нашего времени» остался совершенно непонятным, кроме Бэлы, о которой я горько плакал), Гоголя и Жуковского. В 1863 г. матушка приехала за мною из Петербурга и увезла с собою. 15-го августа въехали мы в него после путешествия из Старобельска до Москвы на перекладных и от Москвы по железной дороге; помню, что Нева привела меня в неописанный восторг (мы жили на Васильевском острове), и я начал даже с извозчика сочинять к ней стихи с рифмами «широка» и «глубока».

С тех пор я – петербургский житель, хотя часто уезжал в разные места. Два лета провел у П. В. Завадского в Петрозаводске; потом одно на даче около Петербурга; потом жил на Сольце, Псковской губ. Около полугода; несколько лет живал по летам в Старобельске, в Николаеве, в Харькове, в Орловской губернии, на Шексне (в Кирилловском уезде). Последний мой отъезд из Петербурга был очень продолжителен: я прожил около 1½ лет в деревне у одного из своих дядей, В. С. Акимова, в Херсонском уезде, на берегу Бугского Лимана.



В 1864 году меня отдали в 7 спб. Гимназию, в 12 л. Вас. остр. Учился я вообще довольно плохо, хотя не отличался особенной леностью: много времени уходило на постороннее чтение. Во время курса я два раза болел и раз остался в классе по лености, так что семилетний курс для меня превратился в десятилетний, что, в прочем, не составило для меня большой беды, так как я поступил в гимназию 9 лет. Хорошие отметки я получал за русские «сочинения» и по естественным наукам, к которым я чувствовал сильную любовь, не умершую и до сих пор, но не нашедшую себе приложения. Математику искренне ненавидел, хотя трудна она мне не была, и старался по возможности избегать занятий ею. Наша гимназия в 1856 году была преобразована в реальную гимназию и долго служила образцовым заведением для всей России (теперь она I-е реальное училище). Мне редко случалось видеть воспитанников, которые сохранили бы добрую память о своем заведении; что́ касается до 7-й гимназии, то она оставила во мне самые дружелюбные воспоминания. К В. Ф. Эвальду (директору в мое время, директор и теперь) я навсегда, кажется, сохраню хорошие чувства. Из учителей я с благодарностью вспоминаю В. П. Геннинга (словесность) и М. М. Федорова (ест. История); последний был превосходный человек и превосходный учитель, к сожалению, погубленный рюмочкой. Он умер несколько лет тому назад.

Начиная с 4-го класса, я начал принимать участие (количественно, впрочем, весьма слабо) в гимназической литературе, которая одно время у нас пышно цвела. Одно из изданий, «Вечерняя газета», выходило еженедельно аккуратно в течение года. Сколько помню, фельэтоны мои (за подписью «Агасфер»), пользовались успехом. Тогда-же под влиянием «Илиады» сочинил поэму (гекзаметром) на несколько сот стихов, из которых описывался наш гимназический быт, преимущественно драки.

Будучи гимназистом, я только первые три года жил своей семье. Затем мы с старшими братьями жили на отдельной квартире (им тогда было 16 и 17 лет); следующий год прожил у своих дальних родственников, потом был пансионером в гимназии;

два года жил в семье знакомых петербургских чиновников и наконец был принят на казенный счет.

Перед концом курса я выдержал тяжелую болезнь, от которой едва спасся после полугодового леченья. В это-же время застрелился мой второй брат...

Не имея возможности поступить в университет, я думал сделаться доктором. Многие из моих товарищей (предыдущих выпусков) попали в медицинскую академию, и теперь доктора. Но как раз ко времени моего окончания курса Д-в подал записку покойному государю, что вот, мол, реалисты поступают в медицинскую академию, а потом проникают из академии в университет. Тогда было приказано реалистов в доктора не пускать. Пришлось выбирать какое-нибудь из технических заведений; я выбрал то, где поменьше математики, – горный институт. Я поступил в него в 1874 году. В 1876 хотел уйти в Сербию, но, к счастью, меня не пустили, так как я был не призывного возраста. 12-го апреля 1877 г. я с товарищем (Афанасьевым) готовился к экзамену по химии; принесли манифест о войне. Наши записки так и остались открытыми; мы подали прошение об увольнении в отставку из института и уехали в Кишинев. В кампании я был до 11 августа, когда был ранен. В это-же время, в походе, я написал свою первую, напечатанную в «От <ечественных> Зап <исках>» вещь «Четыре дня» Поводом к этому послужил действительный случай с одним из солдат нашего полка. (скажу кстати, что сам я ничего подобного никогда не испытал, так как после раны был сейчас же вынесен из огня).

Вернувшись с войны, я был произведен в офицеры, с большим трудом вышел в отставку (теперь меня опять зачисли в запас) некоторое время (½) слушал лекции в университете (по историко-филологическому факультету). 1880 г. заболел и по этому-то случаю прожил долго в деревне у дяди. В 1882 году вернулся в Петербург, в 1883 году женился на Н. М. Золотиловой; в том-же году поступил на службу секретарем в железнодорожный съезд»[1].

[1] «Красный цветок». Сб. в память Вс. Мих. Гаршина, стр. 60–65.



Вот все, что рассказал Гаршин о самом себе в этой сдержанной автобиографической записке. Здесь дан только довольно точный слепок здешних событий жизни Всеволода Михайловича; главным образом, рисуется здесь его детство, гораздо глуше сообщены данные о позднейших годах жизни. И то, другое после смерти Гаршина значительно было дополнено, а местами и исправлено, воспоминаниями людей, близко знавших его.

В нашем очерке нельзя дать полной биографии Гаршина, а потому следует отметить только некоторые, наиболее выдающиеся данные о его жизни, в которых сказалась его *личность*.

Гаршин – ребенок поражает окружающих своим ранним развитием, содержательностью своих детских интересов, вдумчивостью и сериозностью. Хотя все это не убивает в нем детской простоты и непосредственности. Он, как видно из самой автобиографической записки, рано начинает читать и читает много, беспорядочно и совершенно свободно, но недетское чтение не вызывает в нем этой неприятной взрослости, сериозность не переходит в серьезничанье, и вообще раннее развитие его не выражается ни в каких болезненных эксцессах, не вызывает самонасилия и душевного вывиха. Напротив, все в нем, по рассказам людей знавших его в эту пору жизни, просто, мило, непосредственно-цельно... Всех поражала и наружность мальчика, нежная, обаятельно, ласковая, чарующая. Он «был необыкновенно красив, добр, кроток и пользовался общей любовью всех окружающих. Ему было четыре года, когда однажды, при выходе из церкви, к матери его подошел незнакомый старик и заметил, восхищаясь мальчиком:

– Ваш сын удивительно хорош, но эта красота не ангельская: более всего он напоминает мне Иоанна Крестителя, как его изображают с агнцем. Я именно такого видел заграницей, в дрезденской галлерее.

В особенности прекрасны были его глаза – большие, светло-карие, с длинными ресницами. Уже с детства светились в них и доброта, и кротость, и какая-то грусть»[1].

[1] Соч. Гаршина. «Сведения о жизни В. М. Гаршина», А. Скабичевского.

Рано появились в нем, рассказывает Абрамов, «все те прелестные черты его характера, которые позднее невольно очаровывали и покоряли всякого, имевшего с ним какое-либо дело: его необычайная мягкость в отношениях к людям, глубокая справедливость, уживчивость, строгое отношение к себе, скромность, отзывчивость на горе и радость ближнего и многое другое. Вместе с тем уже в это время проявлялись весьма заметно и те умственные качества Вас. Мих., которые затем так пышно развились в Гаршине-юноше и зрелом человеке: его вдумчивое отношение ко всему виденному; слышанному и читанному, способность быстро схватывать сущность дела и находить разрешение вопроса, видеть в предмете те стороны, которые обыкновенно ускользают от внимания других, оригинальность выводов и обобщений, способность быстро и легко приискивать доводы и аргументы в подкрепление своих воззрений, уменье находить связь и зависимость между предметами, как бы они затемнены не были»[1].

Гаршин был в высшей степени впечатлительным, чувствительным и чутким ребенком. Крайняя нервность и быстрая возбужденность его натуры, отзывчивость и тревожность души стали проявляться очень рано в нем. Между прочим, в воспоминаниях брата Вс. Гаршина, Ев. М. Гаршина, напечатанных в «Роднике» за 1888 г..№ 6, сообщается, что «в Старобельске, где жила семья Гаршиных во время крымской войны, постоянно сменялись квартировавшие там. кавалерийские полки. В доме Гаршиных. часто бывали офицеры, защитники Севастополя, и рассказы о всех ужасах и подвигах Севастопольской обороны не прерывались. Жадно прислушивался ребенок к этим рассказам и так наэлектризовался ими, что у него явилось серьезное намерение итти на войну. Несколько раз сбирался он в дорогу: заказывал повару на дорогу пирожки, собирал белье в узелок, надевал его на плечи и являлся прощаться с домашними. Эти прощания доводили его до горьких слез, и после

[1] Сборник памяти В. М. Гаршина. «Материалы для биографии» Л. Абрамова, стр. 2–3.



немалых увещаний он соглашался отбить поход до утра. Проснувшись утром, он забывал о вчерашнем, но через несколько времени снова начинались те же сборы на войну».

В гимназические годы у Гаршина развивается страстная любовь к литературе, здесь он делает свои первые, полудетские литературные опыты, из которых кое-что сохранилось. Кончив гимназию, студентом горного института, Гаршин сходится с кружком художников, в этой среде еще больше развивается его интерес к искусству, идут горячие споры, где юноша отстаивает искусство, как свободное служение идеалам правды. Сильное впечатление оставляют в душе Всеволода Михайловича картины Верещагина, здесь растет в нем, как живое, продолжение его детских военных походов, *боль войны*. Тут-же назревает в нем его совестливая тяга к активному вмешательству в это неотвратимое бедствие, сознание обязательности валить и на свои плечи гнет страшной тяжести, Припять участие в общем несчастьи, в неизбежном, навязанном всем страдании. «Если художественные картины произвели на Гаршина такое потрясающее впечатление, то можно себе представить, в кое волнение пришел он весною и летом 1876 года, когда его слуха начали долетать ужасающие я известия о неистовствах турок в Болгарии, когда все русское общество встрепенулось; воинственное настроение росло в нем с каждым днем все более и более; начались всеобщие пожертвования на славян; со всех концов тянулись в Сербию добровольцы».

Но Гаршин не был тогда призывного возраста и его не пустили.

За то уже в следующем году, при объявлении войны России с Турцией, ничто не сдержало его, волна глубоких и своеобразных настроений охватила его всего, с головой, и повлекла властно, неудержимо[1].

Зачем пошел на войну Гаршин? На этот большой вопрос он отвечал просто, но таилась в этой глубокой простоте страш-

[1] «Сведения о жизни В. М. Гаршина» Скабичевского при собрании рассказов Гаршина, стр. 21.

ная сложность тончайшей душевной ткани внутренних мотивов, за простотой этой, апостольски – чистой, открывалась влекущая глубь могущественнейших переживаний, страшная душевная напряженность и болящая боль огромной правдивости сердца. Здесь сказалась исконняя русская тяга к жертве, ясная и легкая, но глубокая и темная в древних корнях своих, полу-аскетическая, полу-опрощенская складка. Толстовская, рационализирующая трезвость морали, праведности, совести соединилась с иррациональным религиозным хмелем духа Достоевского, с странной «юродивостью», с этим зовом чего-то глубокого, невыразимого, во мгле утопающего, в своеобразных изгибах индивидуалистической воли. Но и то, и другое глубоко русское, народное, интеллигентское, странный цвет сложных преломлений культуры нашей, осложнения векового религиозного влияния в интеллигентских перевоплощениях. Интеллигентское индивидуалистическое сознание достоинства своего, сознание чести всецело переливается в работу совести, жажда подвига вся уходит в глубочайшее смирение, не смирение гордости, а смирение кротости. Но и кротость, страдательное принятие зла мира, рождается здесь из мук восстаний, от отчаявшейся жажды преодолений, как последний бунт, бунт против бунта. Решение итти на войну у Гаршина – высший бунт против войны, совесть не мирится с простым отрицанием, поднимается бунт против бунта и, таким образом, из бунта войны он принимает ее и идет на нее. «Убивать-ли? Нет? Штык вошел ему прямо в сердце... Вот на мундире большая черная дыра; вокруг нее кровь.

*Это сделал – я*.

Я не хотел этого. Я не хотел зла никому, когда шел драться. Мысль о том, что и мне придется убивать людей, как-то уходила от меня. *Я представлял себе только, как я буду подставлять свою грудь под пули. И я пошел и подставил*».

«Ну, и что же? Глупец, глупец! А этот несчастный феллах (на нем египетский мундир) – он виноват еще меньше. Прежде, чем их посадили, как сельдей в бочку на пароход и повезли в Константинополь, он и не слышал ни о России, ни о Болгарии. Ему велели итти, он и пошел. Если бы он не пошел, его стали бы бить палками, а то, быть может, какой-нибудь паша всадил бы в него пулю из револьвера. Он шел длинным, трудным походом от Стамбула до Рущука. Мы напали, он защищался. Но видя, что мы, страшные люди, не боящиеся его патентованной английской винтовки Пибоди и Мартини, все лезем и лезем вперед, он пришел в ужас. Когда он хотел уйти, какой-то маленький человек, которого он мог бы убить ударом своего черного кулака, подскочил и воткнул ему штык в сердце.



Чем же он виноват?

И чем виноват я, хотя я и убил его? Чем я виноват?.. За что меня мучит жажда! *Кто знает, что значит это слово!*»[1].

Турецкое насилие и зверство сильно действовали на впечатлительного Вс. Михайловича, освободительный характер войны не играл существенной роли в решении Гаршина, другое влекло его, совсем особенное, но сильное, неотвратимое, как жизнь или как смерть.

«А какое странное отношение к моему поступку явилось у многих знакомых! “Ну, юродивый! Лезет, сам не зная чего!” Как могли они говорить это? *Как вяжутся такие слова с их представлениями о геройстве, любви к родине и прочих вещах?* Ведь в их глазах я представлял все эти доблести. И тем не менее, я – “юродивый”.

И вот я еду в Кишинев; на меня навьючивают ранец и всякие военные принадлежности. И я иду вместе с тысячами, из которых разве несколько наберется, подобно мне, идущих охотно. Остальные остались бы дома, если бы им позволили. Однако, они идут также, как и мы, “сознательные”, проходят тысячи верст и дерутся также, как и мы, или даже лучше. Они исполняют свои обязанности, несмотря на то, что сейчас же бросили бы и ушли – только бы позволили»[2]

А вот, в пояснение этого конкретное данное его биогра-

[1] Рассказы. Книжка первая. «Четыре дня». Стр. 82.
[2] Рассказы. Книжка первая. «Четыре дня». Стр. 85.

фии. Рассказывает один из знавших Гаршина в этом период его жизни:

«Это был единственный раз в течение моего короткого знакомства с ним, когда я видел его возбужденным и почти раздраженными

Знакомый мой был юноша очень радикальных убеждений и, как таковой, отчаянный принципоед. Недостаток опыта и непосредственного чувства заполнялся у него холодным размышлением. Хотя он и воображал себя “свободным мыслителем”, но жил фразой, в которую верил, как добрый христианин в евангелие. Поступки свои и чужие оп всегда сверял с этой фразой: если выходило согласно, он считал этот поступок хорошим, возвышенным, а нет – подлым.

В присутствии этого-то юноши Гаршин, отвечая на мой вопрос, сказал, что собирается вновь на войну.

– Что, гонят? – спросил юноша.

– Нет, не гонят, сам иду.

– Зачем?

Гаршин был удивлен этим неожиданным вопросом.

– Как, зачем? Там русский мужик, о котором вы сейчас говорили, борется и страдает. Я хочу итти к нему на подмогу.

– Ну, это пустяки. Не говоря уже о том, что вы против войны, само по себе безнравственно помочь одерживать победы, которыми воспользуются, чтобы...

И юноша принялся излагать свои радикальные воззрения, бывшие выводом из фразы, состоявшей его credo.

По мер того, как он говорил, Гаршин приходил все в большее и большее негодование. Наконец, он не выдержал, вскочил и в волнении захромал по комнате.

– Нет, позвольте... позвольте... Вы стало-быть находите безнравственным, что я буду жить жизнью русского солдата и помогать ему в борьбе, где каждый человек полезен? Неужели будет более нравственно сидеть здесь, сложа руки, тогда как этот солдат будет умирать за нас!.. Извините, я этого не могу допустить»...[1]

[1] «Красный цветок», стр. 20–21.



И не допустил... «Нервы, что ли, у меня так устроены, только военные телеграммы, с обозначением числа убитых и раненых, производят на меня действие гораздо более сильное, чем на окружающих»[1].

«Относитесь, батюшка, к вещам попроще, легче будет жить», слышались ему голоса, но *такая* простота не давалась, и не потому, чтобы он *не хотел,* но потому, что *не мог.* Мотивы этого отчасти просвечивают в рассказе «Трус», где герой, хотя идет на войну по призыву, *но не может не итти и внутренне.* «Я мог бы избежать участи, которой я так боюсь, мог бы воспользоваться кое-какими влиятельными знакомствами и остаться в Петербурге, состоя в то же время на службы. Меня “пристроили” бы здесь, ну, хотя для отправления писарской обязанности, что ли. Но, во-первых, мне претит прибегать к подобным средствам, а во-вторых, что-то, не подчиняющееся определению, сидит у меня внутри, обсуждает мое положение и запрещает мне уклониться от войны. “Нехорошо”, говорит мне внутренний голос»[2].

В своей боли войны, в ощущении трагического в ней, Гаршин борется больше всего с самим собой, с голым отрицанием войны, бунтует против бунта. Вот из диалогов того же рассказа:

– «Принять участие! Да разве она не возбуждает в вас ужаса? Вы ли говорите мне это?

– Я говорю. Кто вам сказал, что я люблю войну. Только... как бы это вам рассказать?.. Война – зло, и вы, и я, и очень многие такого мнения; но ведь она неизбежна; любите вы ее или не любите, все равно, она будет, и если не пойдете драться вы, возьмут другого, и все-таки человек будет изуродован или измучен походом. Я боюсь, что вы не понимаете меня: я плохо выражаюсь. Вот что: по моему, война есть общее горе, общее страдание, и уклоняться от нее, можешь быть, и позволительно, но мне это не нравится»[3].

[1] «Трус», стр. 111.
[2] Соч., I, стр. 118.
[3] Соч., I, стр. 125–126.

В своем стремлении деятельно, страдательно осмыслить войну, – или вернее, только преодолеть ее бессмыслицу, Гаршин искал, в сущности, внутреннего лада, гармонии в самом себе, искал погашения ощущаемости живого ужаса войны в разрешении томящего его противоречия между возмущением чести и зовом совести, между свободными запросами личности и тою принудительной данностью жизни, истории, культуры, какою является война, как неотвратимый факт, как необходимость. Здесь болело в нем и искало выхода, утоления, разрешения одного из бесчисленных разветвлений между *я* и *не я,* между *собой* и *миром,* между миром и Богом, открывающимся в живой правде личности...

Из диалогов в «Трусе».

«...— Ну, не знаю, что хорошего, что вас самих в дышло запрягут.

– *Совесть мучить не будет,* Василий Петрович»[1].

И, действительно, психологически, в самом опыте прямого участия в делах войны что-то наживалось, давалась какая-то гармония, мир с собой. «Никогда, – пишет Гаршин от лица героя в “Воспоминаниях рядового Иванова”, – не было во мне такого полного душевного спокойствия, *мира с самим собой* и кроткого отношения к жизни, как тогда, когда я испытывал эти невзгоды и *шел под пули*. Дико и странно может показаться все это, но я пишу одну правду»[2].

Много способствовало этому и просто физическое утомление, притупленность восприятия в самом пекле ужасов войны. Ужасное вблизи для сильно нервных людей – менее ужасно, чем издали; издали, – как это ни странно сказать, – ужас переживается часто такими людьми с слишком сильным воображением и душевной подвижностью – несравненно острее, больнее, ужаснее... В письмах с войны Всеволод Михайлович говорит об этом с целомудренной простотой. «Скажу, – пишет он приятелю И. Е. Малышеву, какое впечатление произвела на меня вид раненых, крови, трупов и прочих акссесуаров войны.

[1] Соч., I, стр. 130.
[2] Соч., II, стр. 33.



Я никогда не ожидал, чтобы при моей нервности я до такой степени спокойно отнесся к сказанным предметам. Трупы мы видели истинно ужасные; одного турку, вместо того, чтобы зарывать, казаки обложили снопами и зажгли. Представьте, что из него вышло. Черная, обугленная масса, приблизительно подходящая по форме к человеческому телу. В некоторых местах трещины, в которых видно красное мясо. Череп оскалил зубы; они резко выдаются на черном фоне своею белизною. Там, где были ноги, какие-то черные угольные бревна. Кости высовываются из них, потому что ступни отвалились. И все это, от пятидневного лежания на солнце, издает невыносимый запах (перечитав это описание, я всею душою пожелал, чтобы вам не пришлось читать его за столом). И представьте, даже такое нехудожественное описание действует на меня самого более неприятно, более вывертывает душу, чем самый вид неизвестного правоверного.

– Тоже и раненые. Неприятно слушать, читать об ужасных ранах, видеть их на картинах; *по на самом деле впечатление значительно смягчается.* А какие ужасные раны! Я пересмотрел около 150 человек и видел страшно искалеченных людей»[1].

После второго боя, в котором Гаршин участвовал и получил рану в ногу, он пишет: «Лежу я в 56-м военном временном госпитале. Так как в. вероятно описывал вам бой, то о нем умолчу. Могу сказать впрочем, что мы лицом в. грязь не ударили. Я удивлялся сам своему спокойствие: жаркий спор с вами из-за жидов (в былые времена) производил во мне гораздо большее волнение»[2].

А затем, раз очутившись на войне, гонимый совестью, руководимый внутренним сознанием нравственной невозмож-

[1] «Сведения о жизни Вс. Мих. Гаршина», Скабичевского при собр. соч. Гаршина, стр. 25–26.
[2] Там-же, стр. 28.

ности уклоняться, Гаршин не мог не отдаться тому безличному, стихийно-бессознательному зову, который родится в движении масс и водит ими.

«Утро было пасмурное и холодное, накрапывал дождик; деревья кладбища виднелись в тумане; из-за мокрых ворот и стены выглядывали верхушки памятников. Мы обходили кладбище, оставляя его вправо. "Зачем итти вам, тысячам, за тысячи верст умирать на чужих полях, когда можно умереть и здесь, умереть спокойно и лечь под моими деревянными крестами и каменными плитами? Останьтесь!"

Но мы не остались. Нас влекла неведомая тайная сила: нет силы большей в человеческой жизни. Каждый отдельно ушел бы домой, но вся масса шла, повинуясь по дисциплине не сознание правоты дела, не чувству ненависти к неизвестному врагу, не страху наказания, а тому неведомому и бессознательному, что долго еще будет водить человечество на кровавую бойню – самую крупную причину всевозможных людских бед и страданий»[1]. Исчезало чувство страха, и сознание того, что идешь на страшное и убийственное дело, зов неведомого и бессознательного угашал все. «Говорят, что нет никого, кто бы не боялся в бою; всякий нехвастливый и прямой человек, на вопрос: страшно-ли ему, ответит: страшно. Но не было того физического страха, какой овладевает человеком ночью, в глухом переулке, при встрече с грабителем; было полное, ясное сознание неизбежности и близости смерти. И дико и страшно звучат эти слова – это сознание не останавливало людей, не заставляло их думать о бегстве, а вело вперед. Не проснулись кровожадные инстинкты, не хотелось итти вперед, чтобы убить кого-нибудь, но было неотвратимое побуждение итти вперед, во что бы то ни стало, и мысль о том, что нужно делать во время боя, не выразилась бы словами: нужно убить, а скорее: нужно умереть»[2]. Терялось сознание своей отдельности, обособленности, личный разум, личная

[1] Соч., II кн. стр. 20.
[2] Соч., II кн., стр. 69.



ответственность тонула в чем-то большом, огромном, поглощающем, и оно, это огромное, чужое, становилось близким, своим, снимало ответственность с ее мучительными в интеллигентском сознании сомнениями и терзаниями. «Все они шли на смерть спокойные я свободные от ответственности», пишет Гаршин в одном месте своих рассказов.

Что же заставило Гаршина отдаться этой власти «неведомого и бессознательного», этой стихии, «свободной от ответственности», неудержимо уносящей в мощных волнах своих его личность... «Кто отдался весь, тому горя мало... тот уже ни за что не отвечает. Не я хочу... то хочет». Эти слова Тургеневской Елены из «Накануне», которые так сильно воспринял Гл. И. Успенский[1], вкладывая в них совсем свой, особенный смысл, несколько осветят психологию Гаршина. От боли душевной, от внутреннего саморазлада, от трагической трещины духа родится это жгуче-страстное стремление отдаться чужой, внеличной или сверхличной воле, то неудержимое влечете с разбегу броситься в волны могучего потока, погрузиться в вольную стихию свободы от личной ответственности. Чаще это связано, как прекрасно понял это и вскрыл в своем творчестве Гл. Успенский, с слабостью развития личного начала, хотя и не всегда непременно с нею связано. Высота подъема личной воли, жажда подвига и самоотверженность жертвы часто вытекает из недоразвития личности, беспомощности ее перед страшной тяжестью ею же выставленных требований... Здесь могучая сила устремления, подымающая на подвиг, на жертву, на мученичество, рождается в порыве отчаяния. Великая и страшная сила родится из крайнего, тоже великого и страшного бессилия. Из отчаянной слабости мучительного душевного изнурения развивается отчаянная и тоже мучительная, но уже и светящаяся, уже и радостная, сила. Крайнее бессилие развивает силу, – «в немощах сила Божия совершается». И эту силу всепожирающего порыва, сулящего за мукой тревоги трепет восторга всеразреше-

[1] См. его Тяпушкина.

ния, всеспасения, всеоправдания, знал Гаршин в своем страдальческом опыте, в этом трагизм его героизма. Эти зовущие огни зажглись уже в его ранней тяге на войну, дальше придется об этом говорить подробнее по другому поводу.

*II.*

С войны привез Гаршин свой первый крупный литературный труд «Четыре дня», который дал ему сразу огромную литературную известность. «Четыре дня» появились в октябрьской книжке «Отечест<венных> Записок» за 1877 год. Печатался Гаршин и раньше, но не придавал этим своим опытам никакого значения и в автобиографической своей записке даже не упоминает о них.

О тех пор как Гаршин вошел в литературу своим рассказом «Четыре дня», он стал широко известен, его многие знали, и, конечно, все, кто знали, любили. Тотчас после смерти его появились два сборника: «Красный цветок» и «Памяти Вс. М. Гаршина», полные теплых воспоминаний и ценных, хотя и неравноценных, биографических сообщений о нем, много еще сообщалось по газетам и журналам. Здесь с силой сказалось, что Гаршин был всеобщим любимцем и остался им после смерти. Теперь о нем мало говорят и мало пишут, меньше и читают его, но чтут, берегут память его нежно, благоговейно. Хотя и редко теперь прозвучит слово о нем в литературе, но когда произносится, хотя бы вскользь, то не произносится холодно и безучастно, а чаще, почти всегда любовно, с искренним теплом, с глубоким вздохом недоуменной скорби. Все это указывает, что было в Гаршине что-то слишком особенное, милое, влекущее, что-то покоряющее всех и всех чарующее, ласково-нужное, бережно-хрупкое, драгоценное, – быть может, не всем вполне ясное, немного странное и страшное, больное и тревожное, но все же нужное, свое родное, но в той силе проявления, как у него, уже чуждо-загадочное, слишком вопрошающее, слишком напряженное, болезненно-изнурительное. Встречи, писания, жизнь его



и потом смерть влекли всех какою-то силою тайной, томила какая-то зовущая, недосказанная, невылившаяся, и ему самому, быть может, неясная глубь души, обаяние стыдливой, целомудренно-закрывающейся правды. Жизнь его, болящая, страждущая, воспаленная, полная великого святого неугомона, великих святых страстей, жизнь полная страшно-взывающей напряженности усилий и огненно-горящих, безумно-страстных порывов, и еще больше смерть, страшная, терзающая, словно о чем-то с скорбью и жалобой смутно вопрошающая, за что-то стыдящая, эта жизнь и эта смерть оставили неизгладимо-глубокий след, страдальчески-пламенный, кровоточащий. Словно мгновенный зигзаг молнии вдруг прорезал окрест лежащую мертвую немоту и темь жизни, что-то вдруг зажглось, засияло, вспыхнуло, осветило небеса над скорбной землей, вспорхнуло, встрепенулось страшной силы огнем и тревожно, лихорадочно забилось, затрепетало, задрожало в ужасной щемящей тоске великого душевного смятения, застонало, заплакало в жгучей боли величайших, сжимающих душу, вопрошали, в истоме и муке неимоверных усилий человеческой слабости.. Вдруг, все кругом, вся жизнь, все лица, дела и события, на миг осветились странным, молниеносно-тревожным, трагически-страшным светом, на миг все озарилось электрически-нервным, невыносимо-палящим, сжигающим огнем отчаянного душевного напряжения, этой мукой жажды овладеть «красным цветком» всеспасения.

Быстро несущейся полосой молнийных усилий трепетной воли пронесся Гаршин над темью глубин снаружи устоявшихся жизненных вод, болью ран своего истерзанного, кровоточащего сердца, горящим напряжением устремления пытался он прорезать мглу векового устоя неправды жизни. Зажегся в огне мгновенного порыва к последнему всеразрешению, всеупоению, всеспасению, и погиб, сгорая в пламени, окутанный ядовитым дымом, угаром, выделяющимся из этого костра. Но осталась на месте том яркая полоса света, вечно бегущая в какую-то неведомую даль зовущих озарений,

и она-то, сияющая обещанием, манила и манит к себе жаждой обладания, около нее создались воспоминания, рассказы о встречах, характеристики и статьи...

Образ Всеволода Гаршина, отпечатлелся в его жизни и произведениях слитный, нераздельно живой; но не тут, не там – он не весь. Что то было в его обаятельной личности необъятно большое, неразгаданно-влекущее, что отражалось во всем этом, но уплывало, уходило глубже, оставляя по себе в творчестве и фактах жизни только слабую тень, сказываясь здесь одними намеками, только какими-то символами той глубины, что жила в душе Гаршина.

И только чувствовалось, что жизнь Гаршина непривычно особенная, что таится в ней что-то загадочно-тревожное, губительно-тревожное, что томит его великая грусть, отдаваясь власти которой он тает, как свеча.

Гаршин, возвратившись с войны, все еще остается на военной службе, теперь он начинает тяготиться ею, хотя временами, колеблемый вечной сменой настроений, решает оставаться на служба. «В ней для нас скверно душно»... жалуется он. «Но не лучше-ли влезть в эту среду? Может быть, что и сделаем путного». «Дело в том, – пишет Всеволод Михайлович из Харькова, куда попал с войны, – что отныне мой годичный отпуск пропадает, и я, как и все офицеры, обязан свидетельствоваться. Хотя я хромаю до сих пор, но вдруг признают здоровым – и отправляйся к вам в Виддин. *При моем теперешнем состоянии здоровья (нервы) это мне смерть.* Если бы я был способен пьянствовать, я спился бы в Виддине в месяц. *Чую это и смотрю на полк, как на гроб.* Мне очень плохо: хандрю, потому что не могу ничего делать, ничего не делаю, потому что хандрю. Все вокруг работают; один я палец о палец не ударю. Тоска...»[1]

Душа Гаршина после встряски пережитого, трепета и боли около войны, понемногу *остывает, холодеет.* Изжив пламя душевного пожара, она слабо тлеет на потухающих углях без-

[1] «Памяти Гаршина», стр. 30.



временья, будничной повседневности, чуждой его натуре безтрагичности существования; минутами его охватывают порывы щемящей, сосущей сердце тоски, сменяющейся равнодушием апатии, хандрой, меланхолией, упадком душевных сил. Внешне все в жизни Гаршина в это время идет ладно, но он, привыкший к огненной стихии вечного горения, трудно переносит покой, скучает, постепенно ощущает медленно точащего червячка тоскливого недовольства, смутную боль сердца и грусть, грусть неизбывную. Петербург, куда он так рвался из Харькова, начинает его утомлять. «Петербург,—жалуется он в одном из писем за февраль 1878 года, – уже надоел мне хуже горькой редьки. Стремлюсь из него удрать. Собственно говоря, здесь можно было бы жить и интересно: мне открыта полная возможность познакомиться со всякими знаменитостями; да со мною что то сделалось странное...»[1]. И в апреле того-же года пишет. «Живу я скверно. Скверность исходит из меня самого, потому что внешние обстоятельства все благополучны. Часто спрашиваешь: какого тебе рожна нужно? и не находишь ответа. Но что рожён этот где-то завалился и необходимо его сыскать – это ясно как день. Полторы недели как я приехал в Харьков и до сих пор что называется, палец о палец не ударил. Не делаю решительно ничего. Хандра, печальные соображения о своем ничтожестве»[2].

В конце 1878 года Всеволод Михайлович наконец получает отставку и бросает военную службу. Литература зовет его к себе, но, при страшно строгом отношении к своей работе, пишет он немного и трудно. «Писать теперь ужасно трудно, хотя очень хочется написать что нибудь к сентябрю. Пишу туго, да что и напишу, безжалостно рву...»[3]

Так прошел для Гаршина 1878 год и отчасти 1879-ый. «В течете лета в. М – ч не мало путешествовал, посещая своих

[1] Там же, стр. 29.
[2] «Памяти Гаршина», стр. 29.
[3] «Сведения о жизни Вс. М. Гаршина». – Скабичевского при сборнике расск. Гаршина, стр. 39.

многочисленных друзей; был в Екатеринославской губернии, в Донской области, в Орловской губернии. Все это до некоторой степени развлекало его и успокаивало нервы. Но осенью, до возвращении в Харьков, хандра с новой, еще небывалою силою овладела им»[1]. «На этот раз, – рассказывает Фаусек[2], – он приехал в Харьков таким, каким я его еще никогда не видал. У него развивалась меланхолия. Он находился в том состоянии неопределенной и мучительной тоски, которая впоследствии находила на него каждое лето и свела его, наконец, в могилу. Делать он ничего не мог; он чувствовал страшную апатию и упадок сил; не только всякая работа была ему мучительно тяжела, всякое проявление воли, всякий поступок казался ему тяжелым, мучительным. *Всякое, самое простое, действие требовало от него напряжения душевных сил,* совершенно непропорционального значению действия и физической работе, с ним сопряженной. Душу его угнетала постоянная тоска. Он изменился и физически; осунулся, голос стал слабым и болезненным, походка вялая; он шел, понуря голову, и, казалось, даже итти было для него неприятным и болезненным трудом. Его мучила бессонница. Целый день он не мог ничего делать, а по ночам лежал до 4, до о часов и не мог заснуть. Он проводил ночи за чтением романов и старых журналов. Чтение, случайное и неправильное, первого, что попадется под руку, было единственное доступное ему занятие. Ничто не могло доставить ему удовольствия или обрадовать его. Самое ощущение удовольствия стало для него недоступно; *все душевные проявления были для него болезненны.* Он ходил иногда к знакомым, раз или два был в театре, или в концерте, куда его затаскивали почти насильно, но нигде не покидал своего мрачного вида».

Когда жизнь Гаршина текла по гладким, с виду спокойным волнам ровной зыби, тогда трудно было догадаться, смотря на эту ровную, порою почти мертвую зыбь его душевных вод,

[1] Там же, стр. 40.
[2] «Памяти Гаршина», стр. 81–85.



о той внутренней тревоге, которая сжигала его, о той душевной глуби, которая всегда, как вечно подстерегающая угроза, таилась под наружным спокойствием. Но скоро стали появляться и на поверхности самые острые, самые тревожные призраки надвигающейся грозы, которая разражалась, наконец, мгновениями взрыва бушующих, бунтующих настроений. Электрическая атмосфера вдруг сгущалась до высшей меры насыщения, мертвая зыбь подергивалась сначала легкой нервной рябью тоски и тревоги, а затем со все-растущей силой охватывалась вихрем бушующих волн, разражалась страшным душевным ураганом... Что то большое и страшное ждало, подстерегало и. влекло, влекло неотвратимо, стягивало все в одной, влекущей точке, в одном мучительно-болящем, знойно-воспаленном узле, от которого нельзя было оторваться, но и отчаянно трудно, больно было ухватить его. В эту страшную зиму 1880 года – болезнь Гаршина разразилась острым кризисом, с которым связаны никоторые внешние факты в его жизни. Около этого времени написал он свою «Ночь». Вероятно, что его тогда уже мучила мысль о самоубийстве.

В этом рассказе художественные тени его настроений, живые тени вместе с кошмарными призраками бичующего самообвинения... Вот эти тени его переживаний:

«Он вспомнил горе и страдание, какие довелось ему видеть жизни, настоящее, житейское горе, перед которым все его мучения в одиночку ничего не значили, и понял, что ему нужно итти туда, в это горе, взять на свою долю часть его – и только тогда в душе его настанет мир.

Страшно; не могу я больше жить за свой собственный страх и счет; нужно, непременно нужно связать себя с общей жизнью, учиться и радоваться, ненавидеть и любить не ради своего *я*, все пожирающего и ничего взамен не дающего, а ради общей людям правды, которая есть в мире, что бы я там ни кричал, которая говорит душе, несмотря на все старания заглушить ее. Да, да! —повторял в страшном волнении Алексей Петрович – все это сказано в зеленой книжке (еван-

гелии) и сказано навсегда и верно. Нужно “отвергнуть себя”, убить свое я, бросить на дорогу...»[1].

В ту пору русская интеллигенция, идущая на подвиг своего общественного служения, переживала страшное время отчаянно-героической борьбы, борьбы последнего жертвоприношения. Эта жертва отчаяния бессильному богу своих общественных идеалов окрашивала в своеобразно-трагический цвет все интеллигентские настроения и переживания того времени. То было время высшего напряжения, последних усилий интеллигентского революционного движения, вызванного страшным гнетом реакционного давления. Общественная атмосфера была насыщена до высшей миры... Чуткая душа Гаршина, хотя и в угарном чаду собственных душевных терзаний, могла не воспринять этого ужаса жизни, и, воспринимая, восприняла до высшей меры, до точки каления. Боль трагизма русской жизни со всею силою скребла его обнаженные нервы, мучила, томила и звала на что-то решительное, звала неотвратимо, обязывала к чему-то грозному, к какому-то последнему, отчаянному усилию. Вот как описывает его состояние в это время родной ему по духу, умевший понять его, Гл. И. Успенский:

«Несколько писателей собрались где-то в Дмитровском переулке, в только что нанятой квартирке, не имевшей еще мебели пустой и холодной, чтобы переговорить о возобновлении старого «Русского Богатства». В числе прочих был и В. М. Его ненормальное, возбужденное состояние сразу обратило на себя всеобщее внимание. Никто не видал Гаршина в таком виде, в каком он явился в этот раз. Охрипший, с глазами, налитыми кровью и постоянно затопляемыми слезами, он рассказывал какую-то ужасную историю, но не договаривал, прерывал, плакал, бегал в кухню под кран пить воду и мочить голову. На его беду, в ту самую минуту, когда он только что с жадностью наглотался холодной воды, в кухню вошел матрос с мешком на плече и предложил купить рижского

[1] Соч., кн. I., стр. 199.



бальзама. Гаршин немедленно купил бутылку, откупорил ее, налил цельный стакан, опустошил его как воду, сам очевидно не понимая, что такое с ним творится, и видимо не зная, как развязаться с ужаснейшим душевным расстройством. Все это происходило в течение не более пяти минут и только тогда; когда кто-то из знавших Гаршина ближе меня, увез его домой, я мог спросить: что такое с ним случилось?..

А с Гаршиным было следующее: накануне того дня, когда я видал его в новорождавшейся редакции, он ночью в три часа, так же для храбрости, выпил вина (вообще он совершенно не пил вина), почти ворвался к одному высокопоставленному лицу в Петербурге, добился, что лицо это разбудили, стал умолять его на коленях, в слезах, от глубины души с воплями раздиравшегося на части сердца о снисхождении к какому то лицу, подлежащему строгому наказанию. Говорят, что высокое лицо сказало ему несколько успокоительных слов, и он ушел. Но он не спал всю ночь, быть может, весь предшествовавший день; он охрип именно от напряженной мольбы, от крика о милосердии, и зная сам, что, по тысяче причин, просьба его дело невыполнимое – стал уже хворать, болеть, пил стаканами рижский бальзам, плакал, потом скрылся из Петербурга, оказался где-то в чьем-то имении, в Тульской губ <ернии>, верхом на лошади, в одном сюртуке, потом пешком, по грязи, доплелся до Ясной Поляны, потом еще куда-то ушел, словом поступал “как сумасшедший”, пока не дошел до состояния, в котором больного кладут в больницу»[1].

Более точный рассказ обо всем, проделанном Гаршиным в этот период его жизни, находим в биографических материалах.

«Возбуждение его, – рассказывает Абрамов[2] – достигло крайних пределов и, наконец, разразилось кризисом. Вслед за покушением на представителя Верховной Распорядитель-

[1] «Памяти Гаршина», стр. 155–156.
[2] «Памяти Гаршина», стр. 33–34.

ной комиссии, гр. Лорис-Меликова, В. М. явился к последнему, чтобы убедить его в необходимости "примирения и произнесения всепрощения". Явился он ночью и, хотя графа в это время строго охраняли, В. М. был до такой степени проникнуть сознанием важности и необходимости своей миссии и это сознание придавало о обращение, его голосу и всей его фигуре *такой повелительный вид, что он был допущен* к гр. Лорис-Меликову и долго беседовал с ним. Граф отнесся к нему, как к больному и отпустил его. С. этого момента дальнейшие действия В. М. приобретают все более ненормальный характер. Все видевшие его в это время говорят о нем как о человеке крайне возбужденном и действовавшем полубессознательно. Скоро оп уехал в Москву. Здесь он совершил ряд странных и нелепых поступков. Зачем-то ему захотелось поговорить с тогдашним московским обер-полицмейстером Козловым и он избрал для того такой странный способ. Зайдя поздним вечером в публичный дом, он стал угощать его обитательниц и, накупив на приличную сумму, отказался платить; был составлен протокол и его самого отправили в участок, причем по дороге он выбросил зачем-то бывшие с ним 25 р. В участке он потребовал личного свидания с Козловым и, добившись его, имел с ним разговор, подобный тому, который был с Лорис-Меликовым. Из Москвы В. М. ездил в Рыбинск, где получил оставшиеся в полку 100 руб. следовавших ему подъемных денег. Деньги эти там же истратил не покупку нового костюма, а бывший на нем подарил корридорному служителю в гостинице. Во время пребывания в Москве он строил самые неосуществимые планы о поездках по разным частям России, в Болгарию... Много толковать о романе из болгарской жизни, задуманном им в это время, мечтал об издании своих рассказов под заглавием «Страдания человечества» и т. п. В то же время он до такой степени тосковал, что бывший в это время в Москве его старый друг в. Н. Афанасьев должен был посвящать ему все свободное время и хоть немного отвлекать его от тоски. Пробыв две недели, В. М. решился ехать в Харьков, но так как у него



не было денег, то пришлось заложить часы и кольцо. Однако, в. М большую часть вырученной этим путем суммы истратил на разные совершенно ненужные ему покупки, так что только при помощи в. Н. Афанасьева он мог взять билет до Тулы, где он рассчитывал достать денег на дальнейшую дорогу». «Из Тулы, совершивши здесь также ряд странных поступков В. М. уехал куда-то верхом, бросив все свои вещи в гостинице. В это время он совершил целый ряд странствований то верхом, то пешком, по Тульской и Орловской губерниям, что-то проповедовал крестьянам, жил некоторое время у матери известного критика Писарева, попал в Ясную Поляну, имение гр. Л. Толстого, ставил последнему какие-то мучившие его вопросы, иногда выдавал себя за тайного правительственного агента и т. д. В это время его отыскивал брат его, г. Евгений Гаршин, которому, наконец, и удалось настигнуть его и уговорить ехать с ним в Харьков. В Харькове он продолжала совершать самые странные поступки, как это можно видеть из воспоминаний в. А. Фаусека. Однако, он был настолько тих и покоен, что окружающее его считали излишним помещать его в больницу. Сам он отнюдь не считал себя больным»[1]

О пребывании его в Харькове Фаусек рассказывает: «Это было[2] в конце марта или в первых числах апреля, на Вербной или на Страстной неделе. Я пришел к Гаршиным часов в восемь вечера и не застал Всеволода; он давно ушел куда-то и все еще не возвращался. Его родные стали рассказывать мне подробности его заболевания и его похождений. Мне не хотелось уходить, не дождавшись и не увидевши Всеволода. Гаршины жили тогда в маленьком, двух-этажном флигеле во дворе на Подгорной улице. В верхнем этаже был балкон, выходивший в садик. В нижнем помещалась столовая, окна ее выходили во двор; мы сидели здесь и пили чай; я поместился около окошка. Долго мы сидели за самоваром; время

[1] «Памяти Гаршина», стр. 36.
[2] «Памяти Гаршина», стр. 87–89.

шло, а Всеволода все не было; уж совсем свечерело, и на дворе стояла темная, пасмурная, весенняя ночь. Его хотели дождаться с чаем; всем нам было жутко; мы и так были возбуждены, а его долгое отсутствие заставляло невольно беспокоиться. Где он? уж не сотворил ли чего нибудь? Вдруг я услыхал резкий и быстрый стук в окошко, у которого я сидел; оглянулся – и, при свете лампы, стоявшей на столе, с трудом разглядел Всеволода. Он проходил по двору, увидел меня в освещенное окошко и застучал мне, весело улыбаясь и оживленными жестами выражая мне приветствие. Через минуту он вбежал в комнату и стал шумно выражать мне, как рад меня увидеть. Я не узнал того Всеволода, с которым простился осенью на Харьковском вокзале. Он похудел и страшно загорел на мартовском солнце и ветре во время своих скитаний по Тульской и Орловской губерниям. Он стал совсем какой-то черный от загара. Глаза горели как уголья; выражение тайной грусти, обыкновенно светившееся в них, исчезло. Они сияли теперь радостно, возбужденно и гордо. И весь он был так странно оживленный и счастливый, каким я его еще не видал. На нем было пальто и шляпа широкими полями. И пальто и платье были по грудь совершенно сырые. Он рассказал нам, что давно уже, чуть не с полудня, ушел за город я там гулял все время; в одном месте он наткнулся на речку, не мог ее обойти и перешел вброд; вода ему была по грудь. Несколько часов ходил он мокрый, к вечеру обсох немного, но все еще был сырой; мы не могли убедить его пойти переодеться. С ним была папка, а в ней, между листами газетной бумаги, он принес с собой множество первых весенних цветов; с чувством необыкновенной радости и удовольствия стал он их перебирать, показывать мне в перекладывать. Я спросил его, зачем они ему? “А как-же, – воскликнул он. – Это для Герда гербарий; ему это очень нужно”.

Я пробыл в Харькове два или три дня, и каждый день по долгу проводил с ним время. Он был в состоянии крайнего возбуждения; лихорадочная деятельность его, разговор без умолку не прекращались ни на минуту. От его осенней тоски не осталось и следа. Он имел теперь вид человека уверенной в себе, довольного, совершенно счастливого. Он вовсе не производил страшного или неприятного впечатления; он был так же мягок в обращены, ласков и любезен, как всегда. По край ней мере, я его видел таким. Мне рассказывали, что иногда он приходил в состояние крайнего раздражения и вспыльчивости При мне этого не случалось, и в нем не было ничего, внушающего беспокойство. Но его чрезвычайное нервное напряжение невольно передавалось и его собеседнику, и присутствие его волновало; разговор с ним, поневоле осторожный и неискренний, был тяжел. Говорил он без умолку, постоянно перескакивая с одного предмета на другой, но безумного собственно в это время в его разговоре еще было мало. Всем впечатлениям сего мира он был еще доступен, и бред его больного духа в это время еще не заслонял перед ним действительности, как это было позднее; только отношение к действительности было у него ненормальное. Изредка проскальзывало в его рассказах кое-что такое, чего, может быть, и не было с ним на самом деле, только казалось или мерещилось ему; в общем же он еще довольно ясно сознавал и себя, и действительность. Постороннему, чужому человеку он с первого раза вероятно не показался бы сумасшедшим, а только очень оживленным, счастливым и каким-то странным человеком».



Далее по рассказу Абрамова[1] «прожив в Харькове 3 недели, В. М. неожиданно исчез из него, и брату его снова пришлось отыскивать его. Он оказался в Орле, в доме умалишенных, куда посадили его после нескольких его чудачеств. Состояние его в это время было буйное и его пришлось везти связанным, в отдельном купе. В Харькове он прямо был доставлен в больницу умалишенных на Сабуровой даче, куда за год до того он ходил слушать лекции по психиатрии. Он узнавал всех, сознавал, что он душевно болен, но вместе с тем постоянно жил в мире фантазии и говорил посетителям самые

[1] «Памяти Гаршина», стр.37.

невероятные вещи. На Сабуровой даче он прожил несколько месяцев. Затем по совету проф. Ковалевского, он был перевезен в Петербург в лечебницу д-ра Фрея. Здесь он оправился, т. е. перестал жить в мире фантазий, перестал быть безумным. Но он представлял собою человека, совершенно разбитого и физически, и нравственно, какой-то полутруп. В таком виде его привезли к родным в Харьков, а отсюда его взял к себе в деревню его дядя В. С. Акимов».

Все это было как-бы живым прологом к «Красному цветку» Гаршина, который был им написан несколькими годами позже всех пережитых за это время душевных перипетий. В деревне у своего дяди, Акимова, В. М. оправился, стал здоровым, окреп нервами и начал входить в чуждую для него колею обыденности. Жизнь его с внешней стороны опять потекла сравнительно ровно, хотя и не без обычных для него колебаний настроений, приступов тоски, меланхолии, порою апатии. Литературная известность его растет, его признает критика, любит читатель, И. С. Тургенев с теплой симпатией относится к таланту Гаршина, с ним Вс. Мих. вступает в переписку. Вскоре выходит первая книжка рассказов Гаршина. Но литературный труд слишком мучительно-болезненен, изнурителен для Гаршина, оп не может сделать литературу – профессией, и вот, ради заработка, поступает на службу, сначала в управление Анненовской писчебумажной фабрики, в Гостином дворе в Петербурге, а, затем, тяготясь этой отнимающей у него много времени работой, оставляет ее и получает место секретаря съезда представителей железных дорог. На эту службу Гаршин не жалуется, легко мирится с ней. Затем, в 1883 году, Гаршин женится на Надежде Михайловн Золотиловой, студентке медицинских курсов. «Вот одиннадцатый месяц, как мы обвенчались, – писал в. М-ч Латкину 9 декабря 1887 г.[1] – всегда буду помнить этот год с благодарностью Богу и судьбе. И надеемся, что наша жизнь будет

[1] «Сведения о жизни Вс. М. Гаршина», Скабичевского при собр <ании> рассказов Гаршина, стр. 47.



долго так же спокойна (глупое слово, найди сам); очень уж мы с нею сошлись»...

В полосе *каких* настроений Гаршин живет эти годы, *как чувствует себя,* можно судить по следующим отрывкам его писем. «Служу, женат. Вообще “очень потолстел и играет на скрипке”, насколько может предаваться такому занятию человек, который по устройству своему также склонен принимать сладкое, если не за горькое, то за не очень сладкое. Насколько я могу быть доволен – кажется, доволен. Недоволен только тем, что почти ничего не пишу. Пугаюсь даже, Виктор Андреевич, не кончил ли я своей литературной карьеры! До такой степени трудно писать, думать, что я не знаю, в голове ли у меня совершается какой то скверный процесс (“хвостики” портятся), или это “так” – временное затмение напало? Не знаю, но только хотя писать охота смертная, да участь горькая – ничего не выходит»[1]. (18 мая, 1883 г.). В октябре того же года он пишет Фаусеку: «Я очень благополучен, дорогой мой друг, даже в сущности счастлив, внешне и лично, разумеется, ибо благородство души моей столь велико, что уловляя себя на минуту на мысли, что жить вообще хорошо, сейчас же подыскиваешь какую-нибудь пакость для приведения себя в должное состояние страдальца по Достоевскому и К°»[2]. А уже от 23 декабря иной тонус. «6-го были мы с Васей у Х; собралось на именины человек 15 молодых учителей, адъюнктов, лаборантов и прочей ученой братии. Нехорошее я вынес впечатление. Разговоры об единицах, решение геометрических курьезов, разговоры о трехлорметилбензолоидной окиси какой-то чертовщины (я, конечно, наврал в этом названии, как дикарь, но si non и vero, и non trovato) – это часть первая. Гнуснейшие в полном смысле анекдоты – соединение ужасной чепухи и бесцельной и неостроумной пахабщины (какая-то турецкая или ташкентская) – это вторая.

[1] «Памяти Гаршина», стр. 50.

[2] «Сведения о жизни Вс. М. Гаршина», Скабичевского при соб< ании> соч <инений> Гаршина, стр. 50.

Основательная выпивка – третья. И больше ничего. Ни одного не только разумного, а хоть сколько нибудь интересного слова. Право, какое-то одичание... Да и вообще одичание. Как мы привыкли, например, к этому свежеванию! Толкуют, конечно, такого ужаса, какой испытывает человек в море, а он (ужас) вполне законен...»[1] Вообще ряд настроений то подымается, то падает. Фаусеку от 3 февраля 1884 года В. М. пишет, «теперь я "влачу жизнь". Именно не живешь, а влачишь жизнь: т. е. не прилагаешь к ней никаких стараний, а отдаешься пассивно: пусть будет, что будет. *С нетерпением ожидаю перемены настроения (точно моряк ветра!) чтобы что нибудь писать.* Пробовал я было писать, да что то не идет... Вчера мне минуло 29 лет. Довольно скверное чувство овладевает мной при мысли, что тридцать лет через год и что молодость прошла. А впрочем, куда ни посмотришь, молодость далеко не обретается в авантаже. Может быть, и лучше, что моя молодость прошла»[2]. *«Живешь, живешь благополучно – вдруг как тать в нощи – нервозность!»*...

Так с значительными колебаниями амплитуды его душевного маятника длилась жизнь Гаршина до самого трагического конца.

Атмосфера тревоги ожиданий болезни стала опять сгущаться над ним и смерть не заставила себя ждать.

«Я жил близко от него, – рассказывает Фаусек об этом времени его жизни, – и он довольно часто заходил ко мне на короткое время. Взойдет унылый и тоскливый в своей шубе и теплой шапке, нехотя разденется и бродит вяло по комнате, заглядывая, по своей всегдашней привычке, во все книги и трогая все вещи, которые попадались ему на глаза. Предложите ему чаю, он откажется; но если нальешь ему стакан и усадишь его за стол, он станет пить и разговаривать, и, постепенно оживляясь, мало по малу принимался болтать, даже

[1] «Сведения о жизни В. М. Гаршина», Скабичевского при соб<рании> соч<инений> Гаршина, стр. 50–51.
[2] Там же, стр. 51.



шутить и смеяться. Уходя, он сразу делался мрачным: он знал, что за дверями его ждет и караулит злая тоска»...[1] «Приближение болезни чувствовалось все ощутительнее... Он стал бояться за себя,. поехал с женой к д-ру Фрею и советовался с ним. Доктор еще надеялся на улучшение и уговаривал его немедленно уехать. У него стали, как кажется, проскальзывать безумные идеи – так как в последние дни у него вырывались замечания и слова, непонятные для слушателей; он чувствовал вероятно приближение безумия, не выдержал страшного ожидания и, накануне назначенная отъезда, когда все уже было готово и вещи уложены, после мучительной, бессонной ночи, в припадке безумной тоски, он вышел из своей квартиры, спустился несколько вниз и бросился с лестницы»[2].

К тому, что было незадолго перед катастрофой, относится рассказ г-на Бибикова. «Угнетенное душевное настроение Гаршина долго не проходило. Не раз, провожая меня со свечей по лестнице до подъезда, он говаривал: – "право, лучше умереть, чем жить в тягость себе и другим". Я пробовал обращать разговор в шутку, но он останавливался на лестнице, держа меня за рукав пальто, освещал свечей широкий пролет лестницы и говорил:

– Неужели вас не подмывает броситься туда. – Внизу пролета стояла печка, ветер через плохо притворенную дверь подъезда врывался на лестницу, тени бродили по стенам, и бледный В. М. продолжал убежденным голосом: – "*зачем жить, чего ждать, все равно никогда не сбудется то, о чем мечтаешь,* а жить для славы, для искусства, право, смешно". Он нарочно подолгу останавливался на лестнице, чтобы развивать свои, сделавшиеся любимыми, взгляды наедине со мной, потому, что там, в квартире, ему не хотелось огорчать семью»[3].

«В его сердце лежал тяжелый, холодный камень, давив-

[1] «Памяти Гаршина», стр. 119.
[2] Там же, стр. 122.
[3] Рассказы Виктора Бибикова.

ший это бедное сердце и заставлявший его стонать от боли. Камень давил его сердце и он хотел умереть»[1]... «Он думал о вечном страдании, вечном рабстве, вечной тьме... И это был его камень. Камень давил его сердце и сердце не выдержало, и он умер»[2]...

И вот 19-го марта 1888 года он бросился в пролет лестницы. «Он не убился до смерти; его подняли разбитого, с переломленной ногой и перенесли в квартиру. Те несколько часов, которые он еще пробыл в сознании, он глубоко страдал нравственно, он не переставал упрекать себя за свой поступок; в близости конца он, кажется, был вполне уверен. "Неужели? неужели?" сказал он, глядя на свои изувеченные ноги; была ли это радость, что прекратятся его страдания, или ужас при мысли, что для него все кончено? – Это осталось непонятным. Доктору, который успокаивал его, что через месяц он встанет, он ответил усмешкой. Когда А. Я. Герд приехал к нему, он застал В. М. лежащим на кровати и целующим руки жены. На вопрос, больно ли ему, страдает ли он – он ответил А. Я. Герду: "что значит эта боль в сравнении с тем, что здесь!" – и указал на сердце. Когда физическое страдание усиливалось В. М. говорил: "так мне и нужно, так мне и нужно"».

Я увидел его уже в больнице, рассказывает Фаусек, в бессознательном состоянии. Около него сидели жена его и В. М. Латкин. Он казался спящим, крепким и спокойным сном здорового, но очень утомленного человека. Дыхание его было сильное и громкое. Он не шевелил ни рукой, ни ногой, и жена его от времени до времени переменяла положение его головы и тела, чтобы не отекали члены. К голове его прикладывали лед. Красивый, южный тип его смуглого лица, его густые, черные волосы как-то особенно резко выделялись на белой подушке, белом одеяле и белом платке, прикрывавшем голову. Выражение лица было спокойно и не обнаруживало страдания.

«Тонкий отпечаток чего то одухотворенного, изящного и нежно-жалобного оставило страдание на его лице»[1], невольно вспоминались эти строки рассказов Гаршина.

Он не выходил из этого состояния глубокого сна до самой смерти[2]. Г. М. Л. в своем очерке «Писатель» дает еще такой вариант: «Его перенесли и положили в чистую комнату. Больной обвел ее усталым взглядом. Он знал, что недолго останется в ней, он звал, что это последняя станция на трудном, тернистом пути, за которой следует вечный покой и ничем ненарушимый отдых... Его грудь поднялась радостным успокоительным вздохом. "Слава Богу!" – прошептали бледные губы и, придерживая здоровой больную руку, он осенил свою наболевшую *грудь широкими знамением креста*. Потом усталая голова опустилась на подушки и темные, скорбные очи закрылись»[3]...

### *III.*

Гаршину не свойственна была равнина душевного существования, он томился на ней, как рыба, выброшенная на сухой берег. Глубочайшими корнями страдающей души своей он принадлежал самой глуби трагической стихии, тончайшими нервами живой боли он был связан с таинственными недрами той бездны страдания, ближайшее приобщение к которой уже безнаказанно не обходится и выливается с своей эмпирической стороны в психических заболеваниях.

Много занимались болезнью Гаршина, его самого и сочинения его проводили сквозь призму психиатрии, и это, конечно, законно. Напр., г. Сикорский первый рассмотрел с клинической точки зрения его «Красный цветок», г. Баже-

[1] Памяти Гаршина, стр. 131, отрывок из ненапечатанного произведения Гаршина.
[2] Там же, стр. 143, – тоже.



[1] «Из воспоминаний рядового Иванова». Соч., кн. II, стр. 63.
[2] «Памяти Гаршина», стр. 122.
[3] Там же, стр. 145.

нов поставил диагноз над болезнью самого автора «Красного цветка» в своих «Литературно-психиатрических этюдах», делались и еще опыты в этом направлении. Это проливает *свой,* специальный свет на предмет, но освещение это *условное*, чего ни в коем случай не следует забывать. Приложение психиатрии к художественному творчеству возможно и нужно, но оно всегда условно, и ни в коем случай не может переходить своих границ, которые определяются самими познавательно-философскими предпосылками психиатрии, как науки. Она не должна обманываться абсолютной значительностью своих показаний, как это замечается в некоторых литературно-психиатрических этюдах, она не имеет права претендовать на высший суд. Болезнь у Гаршина несомненна, как и эпилепсия у Достоевского и многих других, но это только одно из данных психологии творчества, которым никогда нельзя отвести его прямой смысл, как искания правды в художественных образах. И никакая клиническая точка зрения не должна посягать здесь на ограничения условий, при которых правда может открыться, не должна поглощать прямого смысла исканий больной души. Для отвода этих посягательств и этого поглощения достаточно уже того голого положения, что в искусстве, как вообще в жизни, ищется правда, а не здоровье. Здоровье не может быть критерием правды, и болезнь, психическая болезнь часто является той средой, через которую раскрываются искомые высшие ценности. И клиника не призвана к суду над этим вечноценным, ее ярлычек-диагноз остается снаружи того, из чего, как из яйца, вылупляется истина... Высший суд принадлежит здесь во всяком случай не психиатрии.

Болезнь Гаршина играла роль в его жизни, она была той канвой, на которой развернулась страшно-прекрасным, красным *цветком* его душевная драма. Болезнь мучила Гаршина; пережив ее острые кризисы несколько раз, он всегда страшно боялся ее приближения. Абрамову Гаршин говорил: «я предпочел бы страдать самою ужасною болезнью, быть сифилитиком, отличаться крайним уродством, наконец, потерять обе руки, только избавиться бы от *этой ужасной боязни сумасшествия*. «Трудно сказать, был-ли В. М. избавлен от этой боязни когда-либо, ибо даже в минуты совершенного спокойствия и счастья он порою совершенно неожиданно говорил такие вещи, которые ясно показывали, что и в эти минуты его точил все тот же червяк. Время от времени эта боязнь безумия усиливалась и тогда он впадал в состояние крайней меланхолии. Периоды эти совпадали обыкновенно с летним временем, и с наступлением теплого времени и сам В. М., и его окружающие так уже и ждали наступления меланхолического состояния»[1].



Об этих-же муках от страха перед болезнью рассказывает другой знакомый Гаршина, А. Васильев. «Он говорил, что не спит по целым суткам; что во время этой бессонницы его преследует мысль о самоубийстве, и что он по нескольку раз в ночь подходит к стоящему в квартире – где он жил временно – шкафу с оружием, намереваясь оттуда достать или кинжал или револьвер и если не воспользовался ими, то лишь потому только, что не в силах был взломать запертый шкаф»[2].

Но рядом с этим страхом за болезнь свою, трепетом пред ее повторением было у Гаршина и другое отношение к ней. Несомненно то, что единство индивидуального сознания не разрывалось у него между переживаниями в безумьи болезни и в равнине здоровья. Двойственность сознания во время болезни у него была, но все, на что подымалась, что обнимала, что искала его страждущая душа в припадках болезненного напряжения, переходило с ним в его сознание и по пробуждении. Он помнил и мог рассказывать пережитое и содеянное в самый острый период болезни. Характерно, о чем много биографических свидетельств, что Гаршин с его неугомонной совестью считал себя ответственным за то, что делал в припадках болезни, искренно и живо чувствовал вину и не успокаивался никакими соображениями, не принимал авторитета

[1] «Памяти Гаршина», стр. 44.
[2] «Красный цветок», стр. 27.

психиатрической точки зрения. «Более всего угнетают меня безобразные, мучительный воспоминания последних двух лет. Господи, как извращает человека болезнь! Чего я только ни наделал в своем безумстве. Хотя и существует мнение, что человек с больным мозгом не ответственен за свои проступки, но я по себе вижу, что оно не так. По крайней мере то, что называется совестью, мучит меня ничуть не менее за сделанное во время исступления, как если бы его и вовсе не было»[1].

Его повесть «Надежда Николаевна», в которой рисуется сложная драма трех существ. В финале совершается убийство за убийство в угаре почти безумия, повесть кончается так: «... Для человеческой совести нет писанных законов, нет учения о невменяемости, и я несу за свое преступление казнь. Мне недолго уже нести ее. Скоро Господь простят меня, и мы встретимся все трое там, где наши страсти и страдания покажутся нам ничтожными и потонут в свете вечной любви»[2].

И было что-то в переживаниях Гаршина, что открывалось ему именно через боль и муки, в страстно-воспаленных порывах его безумия были не только ужас и испуг, но и какой-то восторга какая-то светящая радость боли. Она, эта радость, высвечивает из-за страшной теми его изнурительных, болящих переживаний. В сборнике «Памяти Гаршина», некто Д. М., давши характеристику В. М. в художественном очерке «Писатель», говорит: «Как феникс из пепла, так его сильная и богатая натура возрождалась от безумия к жизни. Словно все мрачное и горькое выгорало в его душе, словно этими минутами существования в мире без времени и пространства он освободился от своей скорби и возвратился в обыденную жизнь, *сохраняя в душе частичку той радости, которая составляла основной характера его безумия*»[3]. Что эту частичку радости сохраняла душа Гаршина, после того как проносился ураган безумия, что она входила в самый состав «безумия», –

[1] «Памяти Гаршина», стр. 94.
[2] Соч. Гарш., II кн., стр. 194
[3] «Памяти Гаршина», стр.136.



это подтверждает приведенный выше рассказ Фаусека о радостной тревоге настроений в самый разгар его болезни, когда он, после посещения гр. Лорис-Меликова и угарных блужданий по разным местам, очутился в Харькове перед помещением в Сабурову дачу. А. И. Эртель в своей речи «О Всеволоде Гаршине», читанной в «О<бщест>ве любителей русск<ой> словесности», тоже бросает свет на эту сверкающую радость безумия в Гаршине, на свет, светящий во тьме его сумасшествия. Рассказ как раз относится ко времени тех-же, вышеописанных блужданий Всеволода Михайловича.

«Всеволод Михайлович, рассказывая мне долго спустя о том состоянии, которое предшествовало его болезни, о тех ощущениях и мыслях, с которыми он уезжал из Петербурга, о тех переменах мрака и света, которыми волновалась его измученная и обеспокоенная душа, – с чувством живейшего умиления вспоминал о том, как с дороги из Тулы пошел он пешком в Ясную Поляну к незнакомому ему в то время графу Л. Н. Толстому, о разговоре с ним, длившемся всю ночь, и о том, что считает эту ночь «лучшей и счастливейшей» в своей жизни. Это, я думаю, поясняет некоторую черточку в характере и настроении покойного писателя»[1].

О том, что в отчаянии своих безумственных порывов Гаршин искал упоения правды, *всерешающей, всей* правды, жгучая жажда которой и ввергала его в трепет, переходящий в безумие, – свидетельствует также письмо его из Тулы, весной 1880 году, в пору все тех-же блужданий, А. Я. Герду.

«Тула. 13/III. 1880. Сегодня приехал в Тулу после двухнедельного житья в Москве и поездки в Рыбинск (мне нужно было быть в полку за получением моего офицерского “содержания”, которое “вышло”, как говорят солдаты, только два месяца назад). Я послал вам из Москвы только одно письмо, да и то о постороннем деле, так как дел всевозможных было по горло. Нужно было разругаться с «Русскими Ведомостями» (?), с «Русским Курьером» (газета, имеющая будущность,

[1] «Красный цветок», стр. 49.

как мне кажется, хорошую), найти кучу знакомых и пр., и пр. А писать вам и именно вам – просто нужно, это потребность. Вам, а не Володе (В. М. Латкину), не Наде (Н. М. Золотилова, впоследствии супруга В. М.) я пишу именно потому, что вы уже пережили, и может быть не раз, страшный кризис, который я испытывал в эту зиму. *Не знаю, вам, может быть, не приходилось в минуту отчаяния найти правду, к которой я стремился, что было сил, всегда как только начал сознавать и понимать;* вам, может быть, не приходилось надавать себе петлю на шею и потом, – что всего страшнее – снимать ее. Я не знаю, доходили-ли вы в острые периоды развития до таких минут, но я *верю,* да пожалуй даже *чувствую*, пожалуй и *знаю,* что не легко далось вам то душевное спокойствие, каким вы обладали всегда, когда я знал вас. Володя старше меня на полгода, но жизнь его текла все-таки ровнее, чем моя. Она не давала ему medicamenta heroica, как мне. Этим и только этим я объясняю то обстоятельство, что даже Володя, который понимает меня с полуслова, почти ничего не понял из моего поведения 15–25 февраля. Он думал даже, что я схожу с ума... Господи! да поймут ли наконец меня люди, что все болезни происходят от одной и той-же причины, которая будет существовать всегда, пока существует невежество! Потребность умственной работы, потребность чувства, физической любви, *потребность претерпеть,* потребность спать, пить, есть и так далее. Все болезни, А. Я., решительно все, и «социализм» в том числе, и гнет в том числе, и кровавый бунт вроде пугачевщины в том числе.

Так и было со мною.

Я все отклоняюсь в сторону. Я хотел писать вам о себе, о своем (хотел написать "внутреннем", но тут это слово не идет: вместо него нужно было поставить "всяком") состоянии. *Я. никогда за 20 лет не чувствовал себя так хорошо, как теперь»* [1].

Письмо это в разброде слов, чувств и мыслей кричит в подчеркнутых местах о той-же радости, озаряющей Гаршина

[1] «Памяти Гаршина», стр. 34–35.



в крайнем напряжении его болезненно-смутных порывов, – «за 20 лет не чувствовал себя так хорошо, как теперь». Говорит оно и о том, из глуби всей натуры Гаршина рождающемся, стремлении *«в минуту отчаяния найти правду»*.

*IV.*

Страстно-жгучий, мучительно томящий зов к всеразрешающей, всеспасающей правде не замолкал в душе Гаршина и тогда, когда с острых отвесов безумия, страшно высящихся над бездной гибели, он спускался в ровные долины нормальности. В порывах безумия, в болезненных стремлениях его с страшной силой и мучительной заостренностью выливалось то, что жило в его душ всегда, и всегда томило и мучило. Вулканические извержения выбрасывают клубы раскаленной лавы на поверхность, но в глубин темного кратера спокойно потухшего вулкана уже всегда таится, как вечная угроза, этот страшный огнь попаляющий. Характерно, что самая выразительная художественная вещь Гаршина, боль его болей, знаменитый «Красный цветок», написан в год счастливой женитьбы В. М – ча, в минуты душевного затишья. И здесь, через фантастически замысел рассказа пробивается самая реальная правда личности и жизни Гаршина... «Рассказ, – говорит В. М. в одном из писем о задуманном им «Красном цветке» – относится к временам моего сиденья на Сабуровой даче: *выходит нечто фантастическое, хотя, на самом-то деле, строго реальное»*[1]. «Все содержание "Красного цветка", – говорит Фаусек, – кроме конца, конечно, – носит в высокой степени *автобиографический характер и есть художественная исповедь самого Всеволода Михайловича»*[2].

«Красный цветок» – это центральная точка боли души Гаршина, символ его живого стремления *«в минуту отчаяния найти правду»,* символ его нетерпеливо-взывающего су-

[1] «Памяти Гаршина», стр. 46.
[2] Там же, стр. 95.

дорожного искания всеупоенной правды, правды всеразрешающей, всеуспокаивающей, всеспасающей. Здесь стремление в последнем героическом напряжении изболевшего сознания *разом постичь суть и преодолеть всю глубь трагизма жизни, весь ужас мирового зла,* «что прежде достигалось, – говорит герой «Красного цветка» – длинным путем умозаключений и догадок, теперь я познаю интуитивно»[1]. «... Он видел себя в каком-то волшебном, заколдованном кругу, собравшем в себя всю силу земли, и *в горделивом исступлении считал себя за центр этого круга*. Вей они, его товарищи по больнице собрались сюда затем, чтобы исполнить дело, смутно представлявшееся ему гигантским предприятием, направленным к уничтожению зла на земле. Он не знал, в чем оно будет состоять, но чувствовал в себе достаточно сил для его исполнения. Он мог читать мысли других людей; видел в вещах всю их историю; большие вязы в больничном саду рассказывали ему целые легенды из пережитого»[2].

«Он сорвал цветок этот, потому что видел в таком поступке подвиг, который он был обязан сделать. При первом взгляде сквозь стеклянную дверь, алые лепестки привлекли его внимание, и ему показалось, что он с этой минуты вполне постиг, что именно должен совершить на земле. В этот яркий красный цветок скрылось все зло мира. Он знал, что из мака делается опиум; может быть, эта мысль, разрастаясь и принимая чудовищные размеры, заставила его создать страшный фантастически призрак. *Цветок в его глазах осуществлял собою все зло; он впитал в себя всю невинно-пролитую кровь* (оттого он и был так красен), *все слезы, всю желчь человечества*. Это было таинственное, страшное существо, противоположность Богу, Ариман, принявший скромный и невинный вид. Нужно было сорвать его и убить. Но этого мало – нужно было не дать ему при издыхании излить все свое зло в мир. Потому-то он и спрятал его у себя на груди. Он надеялся, что к утру цветок потеряет всю свою силу. Его зло перейдет в его грудь, его душу, и там будет побеждено или победит – тогда сам он погибнет, умрет, но умрет, как честный боец и как первый боец человечества, потому что до сих пор никто не осмеливался бороться разом со всем злом мира»[1].

[1] Соб. соч., II кн., стр. 79.
[2] Соб. соч., II кн., стр. 81.



Впервые восприяв в свою чуткую душу ужас войны, Гаршин провалился в самую глубь трагизма. Война и то, что Гаршин ощутил в ней и около нее, все разростаясь и разростаясь, ушло, в конце концов, гораздо дальше и глубже того, чем поражает более внешний, картиночный ужас художественного таланта Верещагина, которым восхищался Всеволод Михайлович. Для Гаршина – война не один только ужас пролития крови, взятый грубо эмпирически, за ним открывалось что-то неизмеримо более глубокое, большое, не имеющее точного очертания, прямого названия. Под этим страшно шевелился невыразимый ужас хаоса, какой-то мучительно-спутанный, невыявленный, неназываемый клубок всевозможных болящих разветвлений, какая-то бездна зла, узел узлов трагизма – давящая мертвая петля ужаса жизни. «Война», «печальное положение нашего солдата», «злоупотребления, царящие в армии», и все такое, что, по мнению г. Скабичевского и других биографов, возмущало Гаршина, – это только эмпирические, грубо рационалистические значки над чем-то необъятно-большим, бездонно-глубоким и невыразимо-мучительным, невыразимо-страшным, совсем иррациональным и мистическом в сути своей. В остроте и напряженности впечатляемости всей этой невыразимой, но до ужаса ощутимой боли жизни – сила Гаршинской правды, его «красного цветка». Гл. Ив. Успенский в своей заметке «Смерть Гиршина» очень тонко схватывает эту внеконкретность выражения Гаршина, как свидетельство особенной художественной чуткости. «В его маленьких рассказах и сказках, – говорит Гл. Успенский, – иногда в несколько страничек, положительно исчерпано все содержание нашей жизни, в условиях кото-

[1] Там же, стр. 86–87.

рой пришлось жить и Гаршину, и всем его читателям. Говоря – "все содержание жизни нашей", я не употребляю здесь какой-нибудь пышной и необдуманной фразы, – нет, именно все, что давала наиболее важного его уму и сердцу (наша – не значит только русская, – а жизнь людей нашего времени вообще), все до последней черты пережито, перечувствовано им самим жгучим чувством и именно потому-то и могло быть высказано только в двух, да еще таких маленьких книжках. Пристрастие к изложению своих мыслей в сказочной форме есть прямой признак необыкновенной чувствительности к жизненным впечатлениям. Написать о каком-либо явлении жизни обстоятельно, подробно и много, – было не по нервам Гаршина: ему нужно было как можно скорее освобождать себя от угнетающего впечатления переживаемых фактов; они ясны ему до поразительности, и вот на помощь ему пришла сказка и аллегория, *"расписывать" которые подробно не позволяет чрезмерная чуткость нервов*. Облегчение же себя от жгучести ощущаемых жизненных фактов было необходимо Гаршину еще и потому, что единичный жизненный факт, поразивший его, никогда не мог быть выделен его сознанием из общего строя жизни, ибо именно только такие факты жизни, которые только связаны с ее общим строем, и потрясали его нервы и завладевали всей его духовной деятельностью»[1]. Чем дальше, чем больше растравлялась его рана, воспаление души росло и росло, разветвляясь, утончаясь, углубляясь и мучая, мучая.

«Жизнь не только не сулила, – писал Успенский о Гаршине, – хотя бы малейшего движения от глубоко-сознанного зла к чему-нибудь... да, хоть к чему-нибудь лучшему, но напротив, как бы окаменела в неподвижности, ожесточилась на малейшие попытки не только хорошо думать, но и хорошо делать. Изо дня в день, из месяца в месяц, из года в год и целые годы, и целые десятки лет, каждое мгновение, остановившаяся в своем течении жизнь била по тем же самым ранам и язвам,

[1] «Памяти Гаршина», стр. 156–157.



какие давно уже наложила та же жизнь на мысль и сердце. Один и тот же ежедневный "слух" – и всегда мрачный и тревожный; один и тот же удар по одному и тому же больному месту, которому надобно "зажить", поправиться, отдохнуть от страдания; удар по сердцу, которое просит доброго ощущения, удар по мысли, жаждущей права жить, удар по совести, которая хочет ощущать себя. Десятками лет идет какое то беспрерывное, непрестанное, неумолимо-настойчивое отталкивание человека от малейшей попытки "поступить" – вот что дала Гаршину жизнь после того, как он уже жгуче перестрадал ее горе. Немудрено после этого понять, что загипнотизированный окаменевшей на десятки лет действительностью, подавленный неподвижностью грозных вопросов жизни, он мог, при *обилии мыслей* о своих, к этой действительности, *обязанностях*, потерять даже тень *хотения* жить во имя желательного, и пришел к возможности, думая об одном, делать совершенно ему *противоположное*» [1].

Израненная душа Гаршина судорожно бьется в сложной паутине бесчисленных противоречий жизни, отравляющих ее своим ядовитым жалом. Его мучает величайший трагизм личности, на которую жизнь наваливается тяжелой глыбой, давите, комкает. «Огромному, неведомому тебе организму, которого ты составляешь ничтожную часть, захотелось отрезать тебя и бросить. И что можешь сделать против такого желания ты?

Ты, палец – от ноги?..»[2]

Все скорбные, томящиеся впечатления жизни вплетаются им в этот основной узел боли. Разлагающая сила анализа вскрывает пред ним дымящуюся бездну живого зла, зло клубится вокруг его сердца и мучит, терзает душу. Борьба начиналась снова и снова, Гаршин в отчаянии с тайной последней надеждой стискивает спрятанный на своей груди «Красный цветок» зла, и чувствует, «что из цветка длинными, похожи-

[1] «Памяти Гаршина», стр. 159–160.
[2] Соб. соч., I кн., стр. 133.

ми на змеи, *ползучими потоками извивается зло,* они опутывали его, сжимали и сдавливали члены и пропитывали все тело своим ужасным содержанием. Он плакал и молился Богу в промежутки между проклятиями, обращенными к своему врагу»[1]. Горящая мощь порыва просыпалась в нем, временами переходя в безумие, *хотелось сразу сгореть в огне последнего всеисцеляющего озарения,* он пытается разорвать гордиев узел последним напряжением, мигом радости через отчаянный скачек в бездну. Это жар религиозного возбуждения, жгуче-страстного, свято-безумного хмеля отчаяния, душа мучительно напрягается в величайшем усилии и ищет выхода в чем то экстатическом, в вымогательстве чуда.

В «Надежде Николаевне» жалость к натурщице, боль обиды за нее переходит в любовь, и любовь эта жаждет чудесного исцеления, полного преображения действительности; и в огне этого вымученного ожидания, в этой жажде спасения горит герой повести. «И вот пришло это странное и несчастное создание (Надежда Николаевна), с разбитой жизнью и страданьем в глазах; жалость сперва овладела мною; негодование против человека, выражавшего к ней презрение, сильнее заставило меня взять ее сторону, а потом... Потом я не знаю, как это случилось... Но Соня была права: я любил ее мучительною и страстною первою любовью человека, до двадцати пяти лет не знавшего любви. Я хотел бы вырвать ее из ужаса, в котором она терзалась, унести на своих руках куда нибудь далеко, убаюкать ее на своей груди, чтобы она могла забыться, оживить это убитое лицо улыбкой счастья»[2]. «Что то налетало на нее, закружило ее, сбило с ног и повалило в грязь, а я подниму ее из этой грязи, прижму к груди и успокою около нее эту исстрадавшуюся жизнь»[3].

Вся боль собирается в одну точку и исцеление-спасение вымогается, как чудо, к нему взывает отчаявшаяся душа, как

[1] Соб. соч., II кн., стр. 87–88.
[2] Соб. соч, II кн., стр.169–170.
[3] Там же, стр. 170.



единственному избавлению от зла, вида которого нельзя дальше выносить... В повести «Художники», где даны два типа художника, один, Дедов, весь в жизни, в свей непосредственного обаяния золотого луча солнца, им, этим лучом самосветящегося искусства, он может жить, как правдой. Гаршин не столько отрицает его другим типом, сколько бессилен перед его психологией, *не может вместить*. Это, Дедовское начало, пожалуй и живет в Гаршине, как личности, но живет *внешне*, как чужое ему, его сути. Он не может овладеть этим живущим в нем, собственным-же началом непосредственной прелести жизни и творчества. Гаршина отрывает отсюда другое начало его индивидуального «я», скорбно-болящее, недоуменное. Это Рябинин, – неменьший художник, но он весь в неразрешимой боли, его вырывает из жизни, из длящегося процесса культурного созидания – необъятность вопрошаний... Взывая о личности, о гибели ее под колесом культуры, Рябинин не может найти примирения, он бунтует – и исход для него только в подвиг спасающего чуда... или, быть может, такой-же гибели. Он нарисовал своего. мучительно-страшного «Глухаря», «в измученных глазах, страдальчески-смотрящих с полотна, вопль, вложенный художником в него. Рябинин не может отойти, оторваться от взывающей боли своего создания, она останавливает поток жизни, – эта картина, и вся глубина смысла ее, в конце концов, в том чтобы *остановить жизнь... до мгновенно-чудесного разрешения ее трагизма*. Весьма характерно для Гаршина, что это *последняя* картина его трагического творца – Рябинина. «Я доволен ею, – говорит он, – ничто мне так не удавалось, как эта прекрасная вещь. Беда только в том, что это довольство не ласкает меня, а мучает. Это не написанная картина, это – созревшая болезнь. Чем она разрешится я не знаю, но чувствую, что после этой картины мне нечего уже будет писать»[1].

И Гаршину после «Красного цветка», в сущности, нечего было писать, не в условно-литературном смысл, а в выс-

[1] Соб. соч., I кн., стр. 169.

шем смысле. Такую песню дано было петь только мгновенье и с смертью мгновения – он умирает. «*Смотришь, и не можешь оторваться, чувствуешь за эту измученную фигуру.* Иногда мне даже слышны удары молота... Я от него сойду с ума. Нужно его завесить»[1]... Но чем и как завысить? В этом трагизм Гаршина, и его Рябинина, как личности. «Кто позвал тебя? Я, я сам тебя создал. Я вызвал тебя, только не из какой-нибудь "сферы", а из душного, темного котла, чтобы ты ужаснул своим видом эту чистую, прилизанную, ненавистную толпу. Прийди, силою моей власти прикованный к полотну, смотри на него, па эти фраки и трэны, крикни им: "Я – язва растущая!" Ударь их в сердце, лиши их сна, стань перед их глазами призраком! *Убей их спокойствие, как ты убил мое...*». Убито спокойствие, убита и жизнь, вне трагизма подвига, сжигающего душу жаждой всеспасающей правды. Рябинин не может допустить, не хочет позволить, чтобы от «Глухаря» его, от этого ужаса жертвы приносимой миру культуры, можно было иметь силу оторваться, сметь оторваться. Нельзя невозможно, – стыдно, да и безнадежно отрываться. Тоже и в зове «Красного цветка». Здесь затянувшая в свою власть душу Гаршина, больно сверлящая его сердце черная точка спасения... или гибели, отверстие в бездну последнего света или последней тьмы конца...

Отсюда освещается и то психологически-сложное отношение Гаршина к стихии безумия, которая порою захлестывала его, в которой он захлестывался в тревоге и трепете взываний... и, наконец, потонул...

Как то, когда Гаршин совсем стал оправляться после кризиса, пережитого им весной 1880 г., в деревне своего дяди, Акимова, произошла такая сцена. «В один весенний день 1882 года, – рассказывает сам В. С. Акимов, – мы приехали в Николаев по делам. После пятичасовой беготни по городу, я нашел Всеволода уже собравшимся в обратный путь и очень сконфуженным. Он рассказал мне, что, за полчаса

[1] Там же, стр. 170.



пред тем, он тут же в ресторане пил кофе и уселся напротив стеклянной двери, за которой, в швейцарской, висело его пальто, и прежде чем он выпил свой кофе, пальто было украдено у него под юсом. Успокоив его и посмеявшись над его рассеянностью, я хотел выйти, чтобы распорядиться о лошадях, как вдруг он бросился ко мне на шею и со слезами говорил: "дядя, дядя, я чувствую, что все это прошло; *никаких проклятых вопросов нет,* и вся моя горькая и несчастная жизнь с реального училища где то потонула". То была кульминационная точка. Увы! скоро после этого порыва, наполнившего мою душу гордой радостью, я начал замечать, что с каждой почтой, приносившей Всеволоду множество объемистых писем, он стал грустить, задумываться и заговаривать со мной о том, что он совершенно здоров и что невозможно далее продолжать dolcefarniente»[1].

В этом странно-утешающемся плаче Гаршина слышится не да только радость выздоровления, – «никаких проклятых вопросов нет», – но и какая то горечь потонувшей прежней жизни, какая то смутная тревога за исчезнувшую боль, за то, что прошло, быть может, за тайную надежду «в минуты отчаяния найти правду, к которой он стремился, что было сил»... Тут радость облегчения, но и боязнь этого облегчения – выздоровления, тоска по боли через радость успокоения... Странно, но в равнине жизни, в уравновешенной нормальности для Гаршина не было прочного места, что он и сам смутно чувствовал. Возможность безбольного существования, здоровой, уверенной, планомерной работы – для него потеряна безвозвратно, *просто, совсем просто* вернуться к жизни – он уже не может, – и в этом о трагизм. Ужас приступов безумия, пароксизм «проклятых вопросов» проходит, – казалось бы тут то и исцеление, но на место ничего не наступает, совсем пустота, какая то странная, мертвая зыбь вместо бешеной качки, и это невыносимо для Гаршина. В этой особенности его душевного сложения было что-то страшно ро-

[1] «Красный цветок», стр. 16.

ковое... Как ни странно подумать, а думается, что Ефимовка дяди Акимова играла в судьбе Гаршина роль, подобную той, которую в знаменательном рассказе Чехова «Черный монах» играет добродушный Песоцкий и его Таня в судьбе Коврина. Но только с Гаршиным дело не было доведено до конца... Я не то, конечно, хочу сказать, что Гаршина *не следовало лечить,* это было-бы грубое, внешнее понимание. Но страшно и значительно то, что его *нельзя было вылечить,* боль его была больше и глубже его болезни. Естественная стихия Гаршина – стихия трагизма, но он трепещет ее, потому что она есть в то же время стихия безумия, стихия отчаяния и гибели его, но он смутно чувствует, с ужасом чувствует, что и вне этой трагической стихии ему не жить. Он предугадывал в иные минуты – неотвратимость своей гибели, и здесь, быть может, самая мучительная страница его биографии. Как герой той сказки Тавологина, разработкой которой Н. К. Михайловский задумывал увлечь Гаршина, Гаршин мог петь по настоящему, пробыть в упоении экстаза, тоже, м. б., только три раза. Три раза старик в своем пророчестве дал герою силу петь во весь голос души своей, на третьем – смерть. Что-то такое подстерегало и Гаршина в его судьбе. Скажем – война, весна 1880 года и смерть, или другие точки, вообще их немного, но в них вся душа загорается всею силою боли своей, в них немногих истощенная, она замирает на последнем усилии. Все это собрано в одну точку напряжения всех сил души, взывающей к правде, в «Красном цветке», в попытках к чудотворному разрешению трагизма зла – одним вдохновением героического взмаха души, в устремлениях к мгновенно-огненному, молниеносному озарению проблемы теодицеи.

«Помню, – рассказывает Фаусек в своих воспоминаниях как однажды он прочитал мне наизусть – наизусть он знал множество стихов – любимое свое Лермонтовское стихотворение: «*Не смейся над моей пророческой тоской [], удар судьбы меня не обойдет*»... Он стоял предо мной, неподвижно вперив в меня взгляд, и в его печальных, серьезных глазах, в его глухом, взволнованном голосе было столько тоски, столько



глубокого убеждения, столько уверенности в пророческой правде тех слов, которые он произносил. «Но я без страха жду довременный конец, – давно пора мне мир увидеть новый» – читал он, и я слышал в этих словах и в его тоне выражение его задушевной мысли, безнадежной, тяжелой уверенности в своей гибели»[1].

Душевная драма Гаршина в том, что ему с его трагическим вымоганием правды, как чуда *из отчаяния,* – не за что зацепиться, нечем дышать в жизни длящейся, текущей, он не *в истории,* а *над историей,* в нем крик отчаявшейся *боли за личность,* но *нет места культуре, Бог* – но нет *мира.* Он весь – в страдании, в мучительстве, в подвиге, жизнь Гаршина – крест. Голгофа, жизнь непереходящая, вечная, жизнь в смерти, – в спасении или гибели, о не в жизни преходящей, в нем – *миг и вечность,* но нет *времени.* Гаршин весь в том, что «времени больше не будет», не должно, не может быть. Тут трагизм правды личности заостренной до самой острой точки, до отвержения мира, до отшельничества. Смысл праведности и смысл истории, личности и жизни встречается здесь в болящей коллизии страшных течений и отрицании. Вся эта боль собирается в одну сверлящую очку его совести.

В психологии совести есть два полюса на одном мгновенно – горящее, животворящее, на другом длящееся – косное, мертвое, убивающее – «соляной столп», святое и грешное, пламя и пепел, подлинная религиозность и тупое моральничанье, бездна света и плоскость смерти. Несомненно, что совесть в заостреньях своих, живых в вечности, останавливает жизнь во времени, культуру, отворачивается от нее, подымает бунт, но есть в ней *своя собственная культура,* так сильно и своеобразно взлелеянная русской историей и русской литературой.

Эта культура живой горящей совести – зияющая рана, жажда мгновенных озарений, мига всеразрешения, всеоправдания, всеспасения, на меньшем она не успокоится. Эта

[1] «Памяти Гаршина», стр. 85–86.

особенная, своя собственная культура подвижничества, мученичества, жертвы; не опростительства, но истинно религиозная культура жгуче-страстного ожидания языков, сходящих с неба, религиозного огня, пожирающего всю неправду жизни в правде Божией, все сжигающая боль совести.

И вот реальность жизни Гаршина и его творчества в таком понимании вдруг озаряется мистическим светом, взывания и вопрошания его переходят из посюстороннего в потустороннее! Гаршин освещается религиозным заревом христианских настроение и отсюда понимается, как религиозный тип. Пусть даже его христианство – только тень христианства, но *живая* тень омертвевшего в официальном исповедании исторического христианства. Пусть христианство Гаршина – христианство без Христа, крест без Христа, – хотя прямого, окончательного ответа в этом смысле не может дать его биография. Вера скорее всего в нем жила, он молился, но это не было выявлено в развившемся религиозном сознании, и, быть может, не было приведено, по крайней мере в сознательную, видимую связь с его интеллигентскими переживаниями. Умирая, он прошептал бледными губами: «Слава Богу», «и, *придерживая здоровой больную руку, осенил свою наболевшую грудь широким знамением креста*».

В образе В. М. Гаршина, как он рисуется нам, явственно чувствуется скрытое христианское питание. Религиозный нерв аскетизма обнажается в его болениях и порываниях. Чем он не подвижник, не мученик, не угодник Божий! То, что в нем жило жизнью подлинной, пламенно-горящей, светящейся, то только холодным пеплом лежит на монашеском покрове христианской современности. Но корень один, что тут остыл захолодело, осорилось, но как свеча чистого воска горело в душе Гаршина. И в личности, жизни и творчестве Гаршин слишком явственно семена христианской культуры, глубоко заложенные в глубинах русской истории, прорастают на такой почве, где их присутствие меньше всего ожидали.

# Проблема зла у Вл. Соловьева

# Проблема зла у Вл. Соловьева

Упорно держится мнение, что усиленное привлечение внимания к вопросам вечности, метафизическое и религиозное возбуждение, всегда связано с общественной реакцией, тогда как изолированный, исключительный, оторвавшийся от глубин духовного питания, интерес к социальным проблемам, к злобам и заботам сегодняшним, есть спутник прогресса, моментов подъема общественного самосознания, заметного и сильного роста истории. Религиозно-метафизические интересы помещаются в низинах истории, в унылых впадинах и оврагах ее, общественное возбуждение поднимается на высоту исторических горных хребтов, в высшие точки, на отвесы и крутизны. Жизнь, таким образом, разрубается, раскалывается, переживание отрывается от понимания и самое переживание суживается, мелеет. *Здесь* – религиозное горение, обаяние тайны жизни, углубление и моление, неодолимый зов иных миров, мука проклятых вопросов, пытливое заглядывание метафизики в то, что под нами и над нами, зачарованный плен около тех же томлений истинного, сильного своими бессознательными проникновениями, своими волшебными чарами искусства, – *там* – воодушевленное стремление к социальным идеалам, внимание к текущим нуждам, боевое настроение.

Это поверхностное мнение не оправдывается в конце концов ни историей, если дальше вникнуть вглубь настроений эпох, стоящих в острых сгибах мировых движений, – ни психологией живого человеческого целого. Обострение религиозных переживаний, наибольшая жгучесть последних вопрошаний о смысле жизни сплетается в общем, интимно сложном клубке с самым усиленным общественным возбуждением именно в моменте исторических бурь, на крайнем срыве рушащихся старых и создающихся новых миров, когда общий повышенный пульс всего жизнечувствования, и общественного, и личного, получает зловещую окраску. Тогда почва колеблется, стены шатаются, падают твердыни и невозможное делается возможным, создается повышенная ощутимость жизни, а с жизнью и смерти, жизнь все время около смерти, существование висит над пропастью бездны, потусветное отсвечивает в здешнем, действительность как-бы загорается и преображается, словно небеса готовы развергнуться. Все переживания концентрируются. Люди, готовые на все, обреченные на почти ежеминутную возможность смерти, изживают в дни – целые годы жизни. В такие минуты истории все человечество переживает как-бы ту четверть часа перед казнью, о которых говорит Достоевский в «Идиоте». В них все с молниеносной мгновенностью мчится в вихре...

Жизнь не может быть оскоплена, полнота переживаний урезана, и именно в такие-то моменты, быть может, меньше всего. Вся сложная глубь души заявляет о себе, если не в газетной публицистике и литературе, то в глубине личных переживаний, в заглушенных тайниках души.

Именно в изломах истории, в эпоху горения и кипения, разрушения и творчества, вопросы вечности достигают наивысшего напряжения и с особенной остротой обнажается страшная проблема религии и морали – проблема зла.

Вл. Соловьев, как пример гармонического сочетания повышенного общественно-публицистического интереса и сильнейших религиозно-метафизических увлечений, не может быть чужд современному сознанию, уже чующему приближение в русской истории той страшной молниеносной бури, в которой все воспламеняется и горит, все неспокойно, все бродит в глубинах духа. Он был активно чуток к угрозе зла и мощной работой религиозно-метафизического сознания ставил ее, как проблему.



## *I.*

Проблема мирового зла все время стояла перед Соловьевым, поднимаясь с самых ранних его философских изысканий. Он сразу встал в этом вопросе на почву религиозно-метафизическую, отстранившись с одной стороны от всяких попыток оправдания зла на почве позитивных теорий прогресса, недостаточность и внутренняя противоречивость которых ему была глубоко понятна и ясна, с другой стороны, он отстранился также и от непроглядной безнадежности абсолютного скептицизма, от демонической бездны крайних индивидуалистических восстаний и бунтований, чуждых его глубоко-верующей, молящейся и в последней глубине всегда спокойной, догматической натуре. Первое, успокоенность на позитивном оправдании зла грядущим земным раем, успокоенность, доходящую до отрицания, до непонимания самого вопроса, он понял и преодолел углубленным *беспокойством* религиозно-метафизического разумения; второе, тревогу отчаяния крайнего скепсиса и бунтующего безудержа, отринул и одолел глубокой *успокоенностью*, смиряющей силой веры, молитвы и уверенного в себе, всегда светлого разума, радостно разматывающего бесконечные нити своих доводов.

Сильное религиозное питание, мощь веры, благостное, молитвенное Богоощущение у Соловьева встречается со столь-же сильным, острым и напряженным ощущением хаоса бытия, бессмыслицы противоречий жизни, с мучительным сознанием зла, страдания и смерти. «Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра – есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто неспособен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ни-

чего не скажет человечеству. Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, – они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества». Так говорил Соловьев о Достоевском. Ощущение невидимого добра, зов мира иного, высшего и лучшего, неослабно властвует над сознанием Соловьева всю жизнь, но его вера не была непосредственной верой его деда Михаила Васильевича Соловьева, священника, которому посвящено первое издание «Оправдания добра», она требовала сознательного преодоления возмущающих ее покой, нарушающих ее непосредственность противоречий жизни, и поэтому Соловьев, как он сам говорит в «Истории о будущности теократии», поставил своей задачей «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания, показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечною и вселенскою истиною». Это писалось в 1885 году, но и раньше, с самого почти начала своего трудного поприща религиозно-философского проповедничества, Соловьеву с его душевным укладом современного человека, современного религиозно-психологического опыта, современной религиозно-философской мысли, волей-неволей приходилось «*оправдывать* веру отцов», «*возводить ее на новую ступень разумного сознания*», приходилось *оправдывать добро*. Перед лицом живого трагизма, в непосредственном ощущении зла жизни, под угрозой ревущего хаоса напирающих отовсюду противоречий, Соловьев пытается еще не столько войти со своим исповедованием в сферу нового психологического опыта, новых религиозных переживаний, что далось ему позднее во второй половине его пути, сколько по крайней мере преодолеть нарождающийся разрыв усилием религиозно-философской мысли, религиозным и метафизическим творчеством. И он, действительно, мощью своей упругой мысли стремится преодолеть психологические сопротивления. Углубляясь в смысл христианской философии, как она ему раскрывается в «вере



отцов», он развертывает свое религиозно-философское миросозерцание, стремясь к полноте и единству цельного знания, к полноте и целостности всеразрешимого, всевмещающего миросозерцания. В религиозно-философских углублениях Соловьевым предпобеждается, рассеивается хаос, зло оправдывается, трагизм разрешается. Отдавшись учению высшего напряжения трагического излома, Соловьев в нем берет и свое одоление трагизма, и, беря это учение в эту пору своих изысканий, главным образом, *разумом и на разум* не непосредственно, а опосредственно подходит к христианству, рационализирует его своими философскими построениями, самый трагизм его глубин выносит на ясную гладь спокойно и плавно катящихся мощных волн логики. Как-бы то ни было, религиозная метафизика Соловьева в эту пору его работы, которую мы здесь охватываем только в самых общих чертах, глубиной и своеобразной красотой своего увенчания говорит о своем родстве с подлинными источниками цельного, всеразрешающего знания...

«*Не вечный божественный мир, а напротив наша природа, фактически нам данный действительный мир составляет загадку для разума*; объяснение этой фактически-несомненной, но для разума темной действительности, составляет его задачу. Эта задача, очевидно, сводится к выведению условного из безусловного, к выведению того, что само по себе не должно быть, из безусловно должного, к выведению случайной реальности из абсолютной идеи, природного мира явлений из мира божественной сущности»[1].

Разрешение этой задачи у Соловьева самая оригинальная и интересная часть его религиозно-философского учения. Высокий подъем сильно напряженного умозрения, метафизическое возбуждение соединяется здесь с глубиной религиозного чувства. Тончайшее умозрение, согретое теплом истинного религиозного чувства, обвеяно лаской поэтического замысла, изящного в своей серьезности, прекрасного в своей

[1] Собрание сочинений В. С. Соловьева, III т., стр. 110.

благородной сдержанности, увенчано и зачаровано красотой своеобразных художественно-метафизических образов.

Загадку разума – выведение условного из безусловного, временного мира природного бытия из вечного мира божественной сущности, Соловьев считает разрешимой только благодаря существованию *человека*,[1] не человека, как явления, временнопреходящего факта, а *универсального и абсолютного человека*, всечеловеческого организма, который есть вечная душа мира, *мировая душа*. «Когда мы говорим о человеке, мы не имеем ни надобности, ни права ограничивать человека данной видимой действительностью, мы говорим о человеке идеальном, но тем не менее вполне существенном и реальном, гораздо более, неизмеримо более существенном и реальном, нежели видимое проявление человеческих существ. В нас самих заключается бесконечное богатство сил и содержания, скрытых за порогом нашего теперешнего сознания, через который переступает постепенно лишь определенная часть этих сил и содержания, никогда не исчерпывающая целое. "В нас, – как говорит древний поэт, – в нас, а не в звездах небесных и не в глубоком тартаре обитают вечные силы всего мироздания". Если человек, как явление, есть временный, преходящий факт, то как сущность он необходимо вечен и всеобъемлющ. Что же это за идеальный человек? Чтобы быть действительным, он должен быть единым и многим, следовательно, это не есть только универсальная общая сущность всех человеческих особей, от них отвлеченная, а это есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе все эти особи действительно. *Каждый из нас, каждое человеческое существо, существенно и действительно коренится и участвует в универсальном или абсолютном человеке*. Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – *необходимое осуществление и вместилище первого, – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира*»[1].

[1] См. мою статью «Человек в философской системе Владимира Сергеевича Соловьева». Рус<ские> Вед<омости>, 1903, № 209.



Учение о мировой душе имеет громадное значение в общем миросозерцании Соловьева, роль его в разрешении основной «загадки разума» в высшей степени сложная и тонкая. Это заставляет опасаться огрублений и искажения в передаче понимания этого учения Соловьевым. Мировая душа в религиозно-метафизической концепции Соловьева помещается между идеальным миром вечности и действительным миром времени, занимая, таким образом, промежуточное место между Богом и природой. Отсюда двойственность ее роли, противоречивость ее собственной внутренней природы, как и метафизической природы человека.

«Человек совмещает в себе всевозможные противоположности, которые все сводятся к одной великой противоположности между безусловным и условным, между абсолютной и вечной сущностью и преходящим явлением или видимостью. *Человек есть вместе и божество, и ничтожество*»[2].

Сущность мировой души в ее свободе, она есть «единое свободное начало природной жизни». «Представляя собою реализацию Божественного начала, будучи его образом и подобием, *первообразное человечество или душа мира есть вместе и единое и все*; она занимает посредствующее место между множественностью живых существ, *составляющих реальное содержание ее жизни*, и безусловным единством Божества, представляющим идеальное начало и норму этой жизни. Как живое средоточие или *душа всех тварей* и вместе с тем реальная форма Божества – сущий субъект тварного бытия и сущий объект божественного действия; причастная единству Божию и вместе с тем обнимая всю множественность живых душ, всеединое человечество или душа мира есть существо *двой-*

[1] Собрание сочинений, III т., стр. 116.
[2] Собр. соч., III, стр. 111.

*ственное*: – заключая в себе и божественное начало и тварное бытие, она не определяется исключительно ни тем, ни другим и, следовательно, пребывает свободною; присущее ей божественное начало освобождает ее от ее тварной природы, а эта последняя делает ее свободной относительно Божества. Обнимая собою все живые существа (души), а в них и все идеи, она не связана исключительно ни с одною из них, свободна ото всех, – но будучи непосредственным центром и реальным единством всех этих существ, она в них, в их особенности получает независимость от божественного начала, возможность воздействовать на него в качестве свободного субъекта»[1].

В силу антиномичности и двойственности своей природы мировая душа является источником как отпадения природы от Бога, отъединения мирового несовершенства от идеального совершенства, так, с другой стороны, в ней-же источник воссоединения природы с Богом, возвращения тварного бытия к вечной полноте идеального Творца. *Ей* принадлежит исполнение великой задачи «цепь золотую сомкнуть и небо с землей сочетать», но *ею-же* и разорвана эта цепь:

О, как в тебе лазури чистой много
И черных, черных туч!
Как ясно над тобой сияет отблеск Бога,
Как злой огонь в тебе томителен и жгуч.
И как в твоей душе с невидимой враждою
Две силы вечные таинственно сошлись,
И тени двух миров нестройною толпою
Теснясь, к тебе причудливо сплелись,
Но верится: пройдет сверкающий громами
Средь этой мглы божественный глагол,
И туча черная могучими струями
Прорвется вся в опустошенный дол.
И светлою росой она его омоет,
Огонь стихий враждебных утолит,
И весь свой блеск небесный свод откроет
И всю красу земли недвижно озарит.

[1] Собр. соч., III, стр. 129–130.



В действиях мировой души коренится первоисточник зла и страдания, первоисточник смерти и тления, но в ней-же и залог победы. Чрез свободу мировой души, возжелавшей абсолютной самобытности в обладании полнотой Божественного содержания, чрез отъединение ее от абсолютного центра божественной жизни, отъединение, утверждающее себя вне Бога, произошел изначальный разрыв творения с Творцом, изначальный трагический излом природного бытия. От своевольного дерзновения мировой души, свободным актом отпавшей от Бога, впервые пробежала тень, затмившая «то первое сияние всемирного и творческого дня», с каким природа вышла из рук Творца в признании совершенства творения: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот хорошо весьма» (Бытия 1, II). Но по ясной лазури первого творческого дня, по совершенству природы, проводится борозда актов свободы мировой души, послужившая источником «греха, проклятия и смерти», источником зла и страдания. Поэтому несовершенный природный мир не есть мир особый, безусловно, изначально и навсегда отрешенный от идеальной полноты Божественной вечности, в нем зло не самостоятельная сущность, а только *перестановка* тех-же элементов из вечности и в совершенстве сочетаемых в мире божественном.

«Действительное бытие природного мира есть не должное или ненормальное, поскольку оно противополагается бытию мира божественного (как безусловной норме); но это противоположение и, следовательно, самое зло есть только состояние индивидуальных существ и известное их отношение друг к другу (именно отношение отрицательное), *а не какая-нибудь самостоятельная сущность или особое начало*. Тот мир, который по слову Апостола весь во зле лежит, *не есть какой-нибудь новый безусловно отдельный от мира божественного*, состоящий из своих особых существенных элементов, а это есть только другое, *не должное взаимоотношение тех-же самых элементов, которые образуют бытие мира божественного*. Недолжная действительность природного мира есть разрозненное и враждебное друг к другу положение тех-же самых

существ, которые в своем нормальном отношении, именно, в своем внутреннем единстве и согласии, входят в состав мира божественного. Ибо если Бог, как абсолютное или всесовершенное, содержит в себе все сущее или все существа, то, следовательно, не может быть таких существ, которые имели бы основания бытия своего вне Бога или были бы субстанциально вне божественного мира, и, следовательно, природа в своем противоположении с Божеством может быть только другим положением или *перестановкою* известных существенных элементов, пребывающих субстанциально в мире божественном. Итак, эти два мира различаются между собой *не по существу, а только по положению*: один из них представляет единство всех сущих, или такое их положение, в котором каждый находит себя во всех и все в каждом, – другой же, напротив, представляет такое положение сущих, в котором каждый в себе или в своей воле утверждает себя вне других и против других (что есть зло) и тем самым претерпевает против воли своей внешнюю действительность других (что есть страдание)»[1].

Это искажение идеальных черт Божественного совершенства, их недолжное положение в мире природного бытия есть следствие самочинного отъединения единого свободного начала природной жизни, мировой души, от Бога и Божьего водительства, есть злоупотребление свободой и метафизический источник зла, начало его не в физических свойствах мира и человека, а в вечном доприродном мире, пролог мирового зла на небе. «Если наш природный во зле лежащий мир, как земля проклятия и изгнания, произращающая волчцы и терния, есть неизбежное *следствие* греха и падения, то, очевидно, *начало* греха и падения лежит не здесь, *а в том саду Божием*, в котором коренится не только древо жизни, но также и древо познания добра и зла, – иными словами: *первоначальное происхождение зла может иметь место лишь в области вечного доприродного мира*. Мы различаем в доприродном бытии само Божество, как Всеединое, т.-е. как положительное (самостоятельное, личное) единство всего, – и это «все», которое содержится в божественном единстве и первоначально имеет действительное бытие только в нем, само же по себе есть лишь потенция бытия, первая материя или не-сущее (μὴ ὄν). Так как Божество есть вечное и абсолютное самоопределение – ибо как полнота всего, как всеединое, оно не может иметь ничего вне себя и, следовательно, всецело определяется само собою: – то поэтому, хотя Божество, как сущее, и имеет в себе беспредельную и безмерную потенцию или силу бытия (без которой ничто существовать не может), но как сущее всеединое оно эту потенцию (возможность) вечно осуществляет, всегда наполняет беспредельность существования таким же беспредельным, абсолютным содержанием, всегда утоляет им бесконечную жажду бытия, всему сущему свойственную. Не так должно быть в тех частных сущностях, которые в своей совокупности или всеединстве составляют содержание всеединого Божества. Каждая из этих сущностей именно как «каждая», т.-е. «одна из всех», не есть и не может быть непосредственно в себе «всем». Таким образом, для «каждого» открывается возможность «другого»: «все», абсолютная полнота бытия в нем (каждом) открывается, как бесконечное стремление, как неутолимая жажда бытия, *как темный, вечно ищущий света, огонь жизни*. Он (каждый) есть «это», но хочет, будучи «этим», быть «всем»; – но «все» для него, как только «этого», актуально не существует, и потому стремление ко всему (быть всем) есть в нем безусловно неопределенное и безмерное, в себе самом никаких границ не имеющее. Таким образом это беспредельное (τὸ ἄπειρον), которое в Божестве есть только возможность, никогда не допускаемая до действительности (как всегда удовлетворяемое, или от века удовлетворенное стремление), здесь – в частных существах – получает значение коренной стихии их бытия, есть центр и основа всей тварной жизни (μητὴρ τῆ ξωῆς). Но этот центр натуры не открывается непосредственно и в частных существах, поскольку первоначально все они объ-

[1] Собр. соч., III, 123.

емлются единством Божиим и не существуют сами для себя в отдельности, не сознают себя вне божественного всеединства, не сосредоточиваются в себя, и потому τὸ ἄπειρον в них остается сокрытым потенциальным – хотя не в том смысле, как в Боге, в котором это есть вечно potentia post actum, тогда как в них это только potentia ante actum»[1].

Эта μητὴρ τῆ ξωῆς есть отрицательный полюс, левая бунтующая сторона двойственной природы самой мировой души, источник разрушения, восстания, всяческой дисгармонии, трагизма жизни и противоречий мирового хаоса. «Хотя и обладая всем, мировая душа может хотеть обладать им *иначе*, чем обладает, т.-е. может хотеть обладать им *от себя*, как Бог, может стремиться, чтобы к полноте бытия, которая ей принадлежит, присоединилась и абсолютная *самобытность* в обладании этою полностью, – что ей не принадлежит. В силу этого душа может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого *средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением*; ибо такую *власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением* и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется. Останавливая же свою волю на самой себе, сосредотачиваясь в себе, она отнимает себя у всего, сама становится лишь одним из многих. Когда же мировая душа перестает объединять собою всех, – все теряет свою общую связь, и единство мироздания распадается на множество отдельных элементов, всемирный организм превращается в механическую совокупность атомов. Ибо все частные, особенные элементы мирового организма, сами по себе именно как особенные (каждый как «нечто», а не все, как «это», а не другое) не находятся в непосредственном единстве друг с другом, а имеют это единство лишь

[1] Собр. сочин., III, 124–125.



посредством мировой души, как общего их средоточия, всех их в себе заключающего и собой обнимающего. С обособлением же мировой души, когда она, возбуждая в себе свою особенную волю, тем самым отделяется ото всего, – частные элементы всемирного организма теряют в ней свою общую связь и предоставленные самим себе обрекаются на разрозненное эгоистическое существование, корень которого есть зло, а плод – страдание. *Таким образом вся тварь подвергается суете и рабству тления не добровольно, а по воле подвергнувшего ее, т.-е. мировой души, как единого свободного начала природной жизни*»[1].

Во власть суеты и тления вся природа и тварь подвергается свободной волей мировой души, и тогда сама она низвергается из центрального сосредоточения, единящего и венчающего тварное бытие, в хаос разрозненных элементов, в бездну распадающейся и противоречивой множественности. Но также своей свободной волей мировая душа преодолевает эту власть суеты и тления, побеждает смерть и время.

Смерть и Время царят на земле, —
Ты владыками их не зови; –
Все, кружась, исчезает во мгле,
Неподвижно лишь солнце любви.

Свободное выполнение вечной воли возвращает отъединившуюся и отринутую тварь любви Божией. «Бог есть любовь. Полнота любви Божией требует полного и взаимного соединения с *другим*. А для такого соединения нужно самостоятельное и самодеятельное отношение *другого* к Божеству. Бог вседержитель обладает всем существующим; Бог всесовершенный хочет и обладания совершенного. Совершенное же обладание есть то, которое основывается на только на силе и праве обладающего, но и на доброй воле и самодеятельности обладаемого. Для такого совершенного обладания Божия, или истинной теократии, – *она же есть осу-*

[1] Собр. соч., III, 1.

*ществление любви Божией*, – нужно существо, способное быть и пребывать во *взаимодействии* с Богом ради полнейшего *соединения* с Ним. Такое существо, чтобы по собственной воле соединиться с Богом, должно быть свободным, разумным и стремящимся к совершенству. Это последнее (стремление к совершенству) побуждает его к действительному соединению с Богом, а свобода и разум суть условия возможности такого соединения. Прежде же всего, чтобы известное существо *от себя* пришло или было приведено *к Богу*, оно должно быть сначала особым от Бога, должно находиться вне Его»[1].

Осуществление этой задачи в космологическом и всемирно-историческом прогрессе свершается свободной волей человека, свободной мировой душой, поскольку она воспринимает в себя божественное начало Вечного Логоса, Слова Божия. «*Поскольку она воспринимает на себя Божественного Логоса и определяется им, душа мира есть человечество – божественное человечество Христа – тело Христово, или София*. Воспринимая единое божественное начало и связывая этим единством всю множественность существ, мировая душа тем самым дает божественному началу полное действительное осуществление во всем; посредством нее Бог проявляется как живая действующая сила во всем творении, или как *Дух Святый*. Другими словами: определяясь или образуясь божественным Логосом, мировая душа дает возможность Духу Святому осуществляться во всем, ибо то, что в свете Логоса раскрывается в идеальных образах, *то Духом Святым осуществляется в реальном действии*»[2].

Только воссоединяясь с божественной силой Логоса, мировая душа обладает всеединяющей организующей силой, вне этого соединения, сама по себе, она есть только неопределенное, бессознательное и слепое стремление к всеединству, неопределенная пассивная возможность (потенция) всеединства, а вместе и возможность разрыва, гибели объединения; – потенциальное условие реализации зла в мире.

[1] Собр. соч., т. IV, 302.
[2] Собр. соч., III, 130.



Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою,
Но светит он во тьме, *где грань добра и зла*.
Не властью внешнею, а правдою самою
Князь века осужден и все его дела.

Мировая душа, как София, премудрость Божия, возможна с одной стороны в силу ее свободы, с другой в силу того, что во Христе, как всецелом божественном организме, в существе безусловно универсальном и вместе безусловно индивидуальном, имеется полнота единства производящего, Логоса, и единства произведенного, Софии. София есть выраженная, осуществленная идея, она-то вносится активным началом мирового прогресса, Божественным Логосом, при реализации потенции мировой души ради полнейшего воссоединения природы с Богом. Мировая душа в этой своей потенции, как сила пассивная, воспринимающая, женственная, оплодотворяется Логосом, как силой образующей и действенной. «Божественное начало является здесь (в мировом процессе) как действующая сила абсолютной идеи, стремящейся реализоваться или воплотиться в хаосе разрозненных элементов. Таким образом, здесь божественное начало стремится к тому же, к чему и мировая душа – к воплощению божественной идеи или к обожествлению (theosis) всего существующего через введение его в форму абсолютного организма, – но с той разницей, что мировая душа, *как сила пассивная*, как чистое стремление, первоначально не знает, к чему стремится, т.-е. не обладает идеей всеединства, божественный же Логос, как начало положительное, *как сила действующая и образующая*, в самом себе имеет и дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму. В мировом процессе и божественное начало и душа мира является как стремление, но стремление божественного начала – это стремление реализировать, воплотить в другом то, что оно уже имеет в себе, что знает и чем владеет, т.-е. идею всеединства, идею абсолютного организма, стремление же мировой

души – получить от другого то, чего она еще *не* имеет в себе, и полученное уже воплотить в том, что она имеет, с чем она связана, т. е. в материальном бытии, *в хаосе разрозненных элементов*; но так как цель стремления одна и та же – воплощение божественной идеи, и так как осуществление этой цели возможно только при совместном действии божественного начала и мировой души (потому-что божественное начало не может непосредственно реализировать свою идею в разрозненных элементах материального бытия, как в чем-то себе чуждом и противоположном, а мировая душа не может непосредственно объединить этих элементов, не имея в себе определенной формы единства), то вследствие этого стремление божественного начала к воплощению идеи делается его *стремлением к соединению с мировой душой, как обладающей материалом для такого воплощения*, и в свою очередь стремление мировой души к реализации единства в ее материальных элементах становится стремлением к божественному началу, как содержащему абсолютную форму для этого единства»[1].

Таким образом, в теснейшей внутренней связи с учением о мировой душе ставится и решается Соловьевым и проблема зла. Как вопрос о возможности и происхождении его из свободы всечеловеческого организма, мировой души, в которой коренится индивидуальность каждого отдельного человека, так и вопрос о свободном преодолении зла, победе над ним находит здесь свое место. «Таким образом, воплощение божественной идеи в мире, составляющее цель всего мирового движения, обусловливается соединением Божественного начала с душою мира, причем первое представляет собой действующий, определяющий, образующий, *или оплодотворяющий элемент*, а мировая душа является силой пассивной, которая воспринимает идеальное начало и воспринятому сообщает материю для его развития, оболочку для его полного обнаружения. Но теперь может возникнуть вопрос: почему это соединение божественного начала с мировой душой и происходящее отсюда рождение

[1] Собр. соч., III, 134–135.



вселенского организма как воплощенной божественной идеи (Софии), – отчего это соединение и это рождение не происходит разом в одном акте божественного творчества? Зачем в мировой жизни эти труды и усилия, зачем природа должна испытывать муки рождения и зачем прежде чем произвести совершенную форму, соответствующую идее, прежде чем породить совершенный и вечный организм, она производит столько безобразных, чудовищных порождений, не выдерживающих жизненной борьбы и бесследно погибающих? зачем все эти выкидыши и недоноски природы? зачем Бог оставляет природу так медленно достигать своей цели и такими дурными средствами? зачем вообще реализация божественной идеи в мире есть постепенный и сложный процесс, а не один простой акт? *Ответ на этот вопрос весь заключается в одном слове, выражающем нечто такое, без чего не могут быть мыслимы ни Бог, ни природа – это слово есть свобода*. Свободным актом мировой души объединяемый ею мир отпал от Божества и распался сам в себе на множество враждующих элементов, длинным рядом свободных актов все это восставшее множество должно примириться с собою и с Богом и возродиться в форме абсолютного организма. Если все существующее (в природе или в мировой душе) должно соединиться с Божеством, – а в этом цель всего бытия, – то это единство, чтобы быть действительным единством, очевидно, должно быть обоюдным, т. е. идти не только от Бога, но и от природы, быть и ее собственным делом»[1].

Таково понимание Соловьева смысла зла, к нему, – с разными оттенками общей мысли, – он возвращается во многих местах своих сочинений.

## *II.*

Зло является в этом первом философском периоде воззрений Соловьева только случайным следствием добра, *свободного* добра, искуплением его свободы. Зло в религиозно-ме-

[1] Собр. соч., III, 135–136.

тафизической концепции Соловьева только *тень добра*, случайное и как будто только кажущееся его отражение. Оно как бы даже не имеет самостоятельной реальности, исчезает в процессе реализации добра и существует только отрицательно как неполнота реализации истинного добра, как преходящее несовершенство, как не совершенное добро.

Смысл мирового зла в свободе выбора человека между добром и злом, человек свободен в отношении зла, как и в отношении добра, но зло несвободно, оно подчинено свободе выбора, подчинено добру и побеждается добром. Оправдание добра свободой, без которой нет в нем правды, оправдывает и зло. В конечном счете проблема зла решается Соловьевым через оправдание добра, или возможность зла вызывается допущением свободы. Зло в конечном счете невозможно, так как существование его только кажущееся, оно призрачно, преходяще, бессильно пред непреодолимым торжеством добра.

Поскольку Соловьев остается при этом решении проблемы зла, он дает только суммарное, абстрактно-универсальное ее решение, не отвечающее той живой, всегда конкретной постановке проблемы о смысле зла, как *этого, единичного, индивидуального.* Живая боль проблемы теодицеи таится именно здесь, в личном и особенном характере зла, в индивидуальном трагизме. Именно это решение Соловьева принимается как последнее и окончательное, С. Н. Булгаковым. В своих статьях о Соловьеве он писал: «Проблема мирового зла не допускает решения иначе, как только в этой общей форме; это решение не может быть индивидуализировано. Нам никогда не понять смысла каждого отдельного факта, в котором считаются совокупные действия и отчужденного от нас физического мира, и стихийных сил истории, и живой человеческой любви и злобы. Нам никогда не понять смысла Андижанского землетрясения, или какой-нибудь железнодорожной катастрофы, или изуверства деспотического правительства. Взятые в своей отдельности, как частные случаи неизбежного зла, они представляются абсолютно иррациональными. Трагизм сомнения Ивана Карамазова в том именно и состоит, что он хочет



найти смысл в каждом отдельном факте зла («деточки») именно «эвклидовским», т.-е. обособленным от единства с сущим, умом. Разумность *зла вообще* мы можем еще понять, в грядущее торжество добра мы можем только верить (и именно веры-то и ищет и не может найти Иван Карамазов), но отдельные случаи зла для нас всегда неразумны. И в этом, т.-е. в неразумности, и состоит реальная сила зла. Зло, понятое в своей разумности и целесообразности, не есть уже зло, которое есть прежде всего бессмыслица. Непонятность индивидуального зла вытекает поэтому из его определения»[1].

Мне уже приходилось по этому вопросу возражать Булгакову и вместе указывать на недостаточность Соловьевского решения. Нельзя в постановке проблемы о зле перейти индивидуальность зла, этот живой психологический источник его, факт неоправдываемого, неискупаемого, незалечимого попрания индивидуальности, индивидуальной обиды и боли. Нельзя потушить ужас сознания индивидуального трагизма ссылкой, – хотя-бы и глубоко справедливой, – на «разумность *зла вообще*». Это глубоко и мучительно больно чувствовал Достоевский и потому-то он так долго, до конца, – не сдался тому решению, к которому легко, последовательно и логично приходит Соловьев, как его понимает Булгаков, потому-то у Достоевского остается его истинная непримиримость до конца, от которой он, конечно, рад былбы, если бы мог – отказаться совсем, но крики возмущения «бунта» и «подполья» мы слышим все время, и самая «осанна» обрывается криками боли, обиды и недоумения... Слишком много у нас о Достоевском писалось, писалось и мной, и потому мне не хотелось бы еще останавливаться на сопоставлении его с Соловьевым[2]. Несомненно только, что Достоевский углубился пониманием и переживанием в такие страш-

[1] «Вопросы философии и психологии». Книга 66. «Что дает совершенному сознанию философия Вл. Соловьева» (стр. 93–94).

[2] «Мир Божий», 1905. № 6, 7, 8. «Религиозно-нравственная проблема у Достоевского».

ные изгибы рокового вопроса, на которые *это*, Соловьевское, решение не ответ... Да здесь мы вообще выходим из сферы рационально возможных, ясных ответов и решений в мир неясного и нерешенного. Зло разумное и целесообразное, справедливо говорит С. Н. Булгаков, не есть уже зло, «которое есть прежде всего бессмыслица». Поэтому, тонко замечает он, «непонятность индивидуального зла вытекает из его определения». Рациональная-же постигаемость смысла «*зла вообще*», мирового зла вне его индивидуально-психологического стержня, вытекает, по-моему, – *также из его определения,* – в конце концов *как не зла*. И если *живое* зло в самом деле иррационально, то всякое рациональное его оправдание не может быть истинным, полным ответом на его живую боль, ответом на то, о чем спрашивается. Оно – мертво. Поэтому-то последнее решение этой проблемы лежит вне рациональной философии, вне метафизики, даже и религиозной; вопрошания здесь переходят в переживания, и отвечать можно только живым религиозным опытом, ужас трагизма может быть погашен только в мистике переживаний... или заглушен в жажде жизни, как у жадных жить Карамазовых (Федор Павлович «стал на сладострастии своем будто на камне» и т. д.). Достоевский отчасти видел его, это решение, издали в Зосиме, понимал и приближался к нему в своих переживаниях, но срывался и накренялся всем корпусом к Ивану и «бунту». Вполне увидеть, приблизиться и овладеть тайной – таким, как он, не дано здесь на земле. А *это* решение Соловьева, абстрактно-универсальное, оно вновь и вновь опрокидывается новым трагическим опытом, новым видом реального зла в его индивидуальности, новыми впечатлениями взывающих к небу ужасов земли. Лучшим опровержением недостаточного разрешения проблемы зла Соловьевым служит то, что и *сам он не жил им*, а искал в каждом случае разгадки индивидуального зла, искал порою до дерзновенного посягательства на самоуверенное обнажение тайн Божия Провидения.

Мы укажем три примера, где Соловьев перед лицом индивидуального зла конкретно решает «проблему теодицеи».



Смысл зла им и здесь постигается через свободу, «как преходящее условие свободы, т.-е. большого добра»[1], допущенного Богом «как орудия совершенствования, поскольку можно извлечь из него большее добро». Видимое зло оправдывается через скрытое в нем Божественным Промыслом невидимое добро. Но осмысливается оно здесь в индивидуальном воплощении, как единичное, конкретно-данное явление. Это, во-первых, «История и будущность теократии» (1885–1887 г.), где Соловьев дает, между прочим, философию библейской истории с точки зрения идеи теократии, выясняя в каждом отдельном явлении конкретное участие Божия Промысла через свободу человека и раскрывая, каким образом из видимого зла извлекалось невидимое добро, как это зло служило орудием совершенствования для извлечения из него большого добра. Так раскрывается смысл зла и в грехопадении первых людей, и в преступлении Каина, и в Столпотворении Вавилонском, в конфликте Иакова с Исавом, в обмане Иакова и в его Богоборчестве, и затем во всей дальнейшей библейской истории. Здесь Соловьев стоит на твердой почве Священного Писания. Но далее он посягает на раскрытие смысла индивидуального зла там, где это было делом вчерашнего, почти сегодняшнего дня, где объяснение его является попыткой поднять завесу сокровенного, заглянуть за грань в правду Страшного Суда Божия, в тайну несказанного. В «Судьбе Пушкина», написанной им в 1897 г., Вл. Соловьев делает это дерзновенное посягательство, пытаясь опередить, предвосхитить Суд Божий, рационализировать иррациональное. Вот что он пишет здесь о судьбе вообще. «В житейских разговорах и в текущей литературе слово судьба сопровождается обыкновенно эпитетами более или менее порицательными: “враждебная” судьба, “слепая”, “беспощадная”, “жестокая” и т. д. Менее резко, но все-таки с некоторым неодобрением говорят о “насмешках” и об “иронии” судьбы. Все эти возражения предполагают, что наша жизнь зависит от ка-

[1] <Собрание сочинений>, т. VII, стр.183.

кой-то силы, иногда равнодушной или безразличной, а иногда и прямо неприязненной и злобной. В первом случае понятие судьбы сливается с ходячим понятием о природе, для которой равнодушие служит обычным эпитетом:

*И пусть у гробового входа*
Младая будет жизнь играть,
И *равнодушная* природа
Красою вечною сиять.

Когда в понятии судьбы подчеркивается это свойство – равнодушие, то под судьбою разумеется, собственно, не более как закон физического мира. Во втором случае, – когда говорится о судьбе как враждебной силе, – понятие судьбы сближается с понятием демонического, адского начала в мире, представляется ли оно в виде злого духа религиозных систем, или в виде безумной мировой воли, как у Шопенгауера. Конечно, есть в действительности и то, и другое; есть и закон равнодушной природы, есть и злое, сатанинское начало в мироздании, и нам приходится иметь дело и с тем, и с другим. Но от этих ли сил мы зависим окончательно, они ли определяют общий ход нашей жизни и решают ее исход, – они ли образуют нашу судьбу? Сила, господствующая в жизни лиц и управляющая ходом событий, конечно, действует с равной необходимостью везде и всегда; все мы одинаково подчинены судьбе. Но есть люди и события, на которых действие судьбы особенно явно и *ощутительно*; их прямо и называют *роковыми*, или фатальными, и, конечно, на них нам всего легче рассмотреть настоящую сущность этой превозмогающей силы. Хотя *вообще* мне давно было ясно, что решающая роль в нашем существовании не принадлежит ни «равнодушной природе», ни духовной силе зла, хотя я был твердо убежден в истинности *третьего взгляда, но применить его к некоторым особым роковым событиям я долго не умел. Я был уверен, что и они непременно как-нибудь объясняются с истинной точки зрения, но я не видел этого объяснения, и не мог примириться в душе с непонятными фактами*. В них ощущалась какая-то смертельная обида, как



будто прямое действие какой-то враждебной, злобной и злорадной силы»[1].

Из подчеркнутых слов с очевидностью явствует, что Соловьев перешел то решение проблемы зла, которое Булгаков считает окончательным у него решением и вообще, по-видимому, единственно возможным. Больше – Соловьев и раньше не довольствовался общим решением, был уверен, «что они как-нибудь объясняются с истинной точки зрения, но *не видел* этого объяснения, и *не мог примириться в душе с непонятными фактами*». Слышите, не мог, а если и он, Соловьев, не мог, то какое же решение??!... «Если и мать не может простить мучителя, то где же гармония?..»

Но в судьбе Пушкина Соловьев *увидел*, дерзнул счесть себя зрячим. Нам не хочется напоминать статью Соловьева о Пушкин, она у всех, вероятно, на памяти. Помнят это «печальное утешение» Соловьева о зле смерти Пушкина.

Жизнь его не враг объял,—
Он своею силой пал,
Жертва гибельного гнева.

Известно, как далеко зашел Соловьев, развивая *свое* оправдание зла смерти Пушкина, как далеко он перешел черту возможных утверждений. Как мог он утверждать: «Во время самой дуэли раненный противником очень опасно, но не безусловно-смертельно, Пушкин, еще был господином своей участи. Во всяком случай, мнимая честь была удовлетворена опасною раною. Продолжение дуэли могло быть делом только злой страсти. Когда секунданты подошли к раненому, он поднялся и с гневными словами: – Attendez, je me sens assez de force pour tirer mon coup! – недрожащею рукою выстрелил в своего противника и слегка ранил его. Это крайнее душевное напряжение, этот отчаянный порыв страсти окончательно сломил силы Пушкина и действительно решил его земную участь. *Пушкин убит не пулею Геккерна, а своим собственным выстрелом в Геккерна*»

[1] Собр. соч., VIII т., 29–30.

Сказать то, что Соловьев сказал о судьбе Пушкина, можно было только основываясь не на «документах, обнародованных после 1880 и особенно после 1887 года», о которых упоминается в его статье, а исключительно только на прямом откровении, которого, судя по статье Соловьева и по данным его биографии, ему дано не было. Статья о Пушкине интересна нам не непосредственным своим содержанием, а тем косвенным свидетельствованием о пути, которым в конце концев шел (и должен был итти) Соловьев в решении проблемы зла. «Судьба Пушкина» заканчивается таким общим выводом:

«*При всей своей особенности судьба Пушкина показывает нам лишь с большею яркостью* – те основные черты, который мы отыщем, если захотим и сумеем искать, во всякой человеческой судьбе, как бы она ни была осложнена, или, напротив, упрощена. Судьба вообще не есть простая стихия, она разлагается на два элемента: высшее добро и высший разум, и присущая ей необходимость есть преодолевающая сила разумно-нравственного порядка, независимого от нас по существу, но воплощающегося в нашей жизни только через нашу собственную волю. А если так, то я думаю, что темное слово «судьба» лучше нам будет заменить ясным и определенным выражением – *Провидение Божие*»[1].

Третьим примером конкретного разрешения проблемы зла, разрешения еще более смелого, чем в «Судьбе Пушкина», мы укажем статью «Памяти Императора Николая I» (1896). В нем, по мнению Соловьева, «за суровыми чертами внешнего властителя... таилось ясное понимание высшей правды и христианского смысла». Статья эта самое неоправданно злое место в «Сочинениях Вл. Соловьева».

*Все это нам нужно было только для того, чтобы резче подчеркнуть, что Соловьев не остался при общем решении проблемы зла и от* общего философского оправдания «зла вообще», *переходил, и, по существу дела, не мог не переходить* к конкретному оправданию индивидуального зла... *Зло, как в общей сумме,*

[1] Собр. соч. VIII, 53.



*так и в единственном, живом и психологически – действительном индивидуальном своем проявлении должно иметь оправдание, если не разумное, то сверхразумное, и правда Соловьева в том, что он верил в это оправдание и искал понять его, неправда же последних двух из трех указанных попыток его в том, что он шел к своей цели с отвлеченной прямолинейностью, он дерзал на большее, чем было дано ему, оступался, срывался и падал, и, наконец, еще в том, что он слишком верил в возможность рационального решения. Вообще постановка и решение проблемы о зле у Соловьева тесным образом связано с его религиозно-философским мирозерцанием первого периода его литературной деятельности, как оно развернулось в «Критик отвлеченных начал», в «Чтениях о Богочеловечестве» и т. д., где с особенной силой сказалась его рациональная складка. Его понимание христианства вообще, христианской эсхатологии в частности носило в этом период ярко выраженный розовый оттенок, оттенок того, что мрачный византиец К. Леонтьев называл «розовым христианством» и по смешному недоразумению прилагал это к Достоевскому.*

Для всякого, кто знает только *писания* Соловьева этого периода, как бы он не любил и не чтил его религиозно-философский гений, несомненно отсутствие в них всяких диссонансов и мучительных изломов, обостренной чуткости к боли последних противоречий и крайних антиномий всяких двоящих мыслей, двоящихся чувств; тут все в высшей степени мягко, безкостно, примирительно, какая-то водная гладь, широкая, широкая, но не страшная – без грозных бурь и черных провалов, все подчинено власти мощной, упругой, но не гибкой и не слишком нервной мысли, все слишком логическое, слишком разумное и есть что-то даже пресное, безтрагическое особенно, если рядом с «Критикой отвлеченных начал» и подобных трудов Вл. Соловьева вы вспомните о безумно-мятущем Достоевском, и тоже пока только в одних писаниях с его мучительно-болящими, кричащими диссонансами. Учение Соловьева является синтезом огромного обхвата, в высшей степени поместительным, все захватывающим, всевмещающим, всепримиряющим. В истории религиозно-философской мысли едва-

ли найдется еще столь глубокое, всеохватывающее построение, такой гигантский синтез. Некоторые слишком наивные и не очень сообразительные критики усмотрели в писаниях Д. С. Мережковского синтез Христа и Антихриста, с безгранично большей проницательностью могли бы найти его в первом периоде религиозно-философских исканий Соловьева. Если христианство Л. Толстого называют *христианством без Христа*, то христианство Вл. Соловьева в этом период его писаний можно было бы назвать *христианством без Антихриста.*

Действительно, в начальном, философском периоде смысл космического и всемирно-исторического процесса раскрывается у Соловьева, как прямой подъем без упадка и ухудшения, как сплошное, безостановочное восхождение без провалов и обрывов, без угрозы гибели. Отчасти это объясняется просто схематичностью общего наброска религиозно-метафизического чертежа. Процесс воссоединения природы с Богом свободною волею мировой души или вселенского человеческого организма идет бесконечно восходящим путем, где самые отклонения осмысливаются как свободно-необходимые попущения в стройном выполнены провиденциального плана. С особенно-конкретной выпуклостью это выступает – в «Истории и будущности теократии». Насколько в последнем периоде, – тем ближе к смерти, тем нервнее, мучительнее и острее, – встревожен Соловьев ощущением скорого конца вместе с растущей при его приближении угрозой, настолько в первом периоде нечувствителен к всему этому, как некоему диссонансу в стройном концерте ровных и плавных голосов его религиозно-метафизической гармонии. Я имею в виду больше всего психологию писаний Соловьева. Конечно, и в своих философских трудах раннего периода Соловьев имеет дело с *идеей* конца, но больше именно, *как с идеей*, притом эсхатология его в этом период, как мы уже говорили, окрашена в сильно-розовый, радужный цвет; тонкими, изящно-закругленными узорами философского рисунка волей-неволей затушевано страшное, тревожное, угрожающее в идее конца, и в самой радости апокалипсических озарений, переведенных на язык философских терминов, нет жгучести и глубины, нет истинного преодоления ужаса конца. Антихрист здесь еще только легкая тень, только кажущееся, плоскость, принимаемая за бездну, нечто вроде того, что позднее мелькало перед Мережковским в его статьях о Гоголе, и на чем он, слишком чуткий к ужасу Зверя, ощущающий реальность Антихриста, быть может, более, чем реальность Христа, все-же склонен, кажется, остановиться, соблазнившись этим остроумным художественно-заманчивым обходом темной и грязной тайны, этим легким, покойно баюкивающим сном.



Слух Соловьева в то время почти всецело был прикован только к призывным голосам «торжествующих созвучий». В его учение о мировой душе больше всего его самого вовлекал обетованный розовый свет Вечной женственности, Софии, сначала, как древней Софии Премудрости Божией, затем, как апокалипсической «Жены, облеченной в солнце».

Понимание Софии Соловьевым, как он всегда оговаривал это, не стоит ни в каком противоречии с истинно-христианским вероучением, напротив, оно являлось с его точки зрения прямым религиозно метафизическим выражением соответственных элементов христианства, выражением по форм своеобразным, по-своему углубленным и переработанным индивидуальным мышлением Соловьева, особенностью его религиозного переживания и философского творчества. Вечно-женственное божественное начало много волновало и как-то особенно влекло к себе религиозное сознание Соловьева; было здесь для него что-то в высшей степени притягивающее, бесконечно-дорогое, интимно-близкое и вместе тревожное, всегда трепетно-живое, мучительно-нужное, что-то вдохновенно-чарующееся, не совсем распустившееся, еще скрытое, какая-то обещающая божественная ласка, какая-то обетованная розовая радость и последняя розовая тайна. Много писал о ней Соловьев, и обстоятельно и мельком, ее власть над Святыней души Владимира Сергеевича запечатлена в многих проникновенно-жизненных, молитвенно-возвышенных его стихотворениях, он молился розовой

тайне и она вставала перед ним в религиозных переживаниях, вживь открывалась в мистическом опыте, – на что есть прямые указания в сочинениях Соловьева, – и тогда он понижал свой голос до шопота. Как бы пугался мелькающих глубин заветной тайны, сжимаемой холодом окружающей атмосферы злого недоверия и тупого удивления, наружно засмеивал реальность открывающихся ему видений; намекая на правду, тут-же шутил и балагурил. Здесь сложное и еще неразгаданное в душевном складе Соловьева, оно сильно и выразительно сказалось в форме его первостепенной важности стихотворения «Три свиданья», в меньшей степени «Das ewig weibliche».

Вечная женственность, как она открывалась в мистических глубинах религиозного чувства Соловьева, едва-ли могла вылиться в тех метафизических образах и религиозных рассуждениях о ней, которыми полны его сочинения. Сильнее и индивидуальнее выражалось в стихах, но, в конце концов, вероятно, больше всего именно с Вечною Женственностью связан для Вл. Соловьева

Мыслей без речи и чувств без названия
Радостно-мощный прибой.

Как бы то ни было, он не уставал на этом пути, искал воплощения зовущей тайны всюду, везде, – в философском рассуждении, в вдохновенных стихах, вещих намеках и вот —

Из намеков кратких
Жизни глубь вскрывая
Поднималась молча
Тайна роковая...

### *III.*

Но двойственная, внутренно противоречивая в своей природе мировая душа раскрывалась Соловьевым в его религиозно-метафизических трактатах первого периода, главным образом с одной, с правой, положительной световой своей стороны, которую она имеет только в соединении с Божеством, как Вечная женственность или София; другая же левая, теневая, темная сторона занимала несравненно меньше его внимания. Отделенная от прямого воздействия активной силы Божественного Логоса, сама по себе мировая душа, как это отмечалось выше, понималась Соловьевым как неопределенная пассивная возможность воплощения Божества, как слепое, бессознательное стремление, как великий потенциал мира, свободный с одной стороны от прямой власти Бога, с другой от власти тварного бытия природы. Отсюда, из этого источника, открывается вместе с возможностью воссоединения с божеством возможность отпадения от него, вместе с возможностью свободного добра возможность свободного зла. Слепая воля мировой души в своем отъединении и отпадении, когда «это» стремится от себя вне Бога быть «всем», открывает теневую сторону этого единственного источника свободы природной жизни, от которого берет свое начало грех, зло и страдания, к нему в метафизических глубинах своих восходит все сатанинское, демоническое, всякий бунт и восстание включительно до самочинного дерзновения человекобожества, до апокалиптических чаяний Зверя...

Конкретные проявления зла отъединения мировой души от своего истинного божественного центра, Соловьев рассматривает с точки зрения идеи теократии, т.-е. осуществления любви Божией, и здесь зло раскрывается в мудрости Божественного промысла, в скрытой разумности своей, как средство свободного оправдания добра, как «истинное чудо Божией мудрости, *пользующейся случайным для необходимого, а необходимым для желанного*»[1]. Отсюда исходит Соловьев в понимании греха, с этой точки зрения истолковывается им в его философии библейской истории, смысл грехопадения, преступления Каина, Потопа, Столпотворения Вавилонского и т. д. «Сущность грехопадения состоит в том, что человек решился *испытать зло на деле*, – но не из любви к злу,

[1] Собр. соч., IV т., 359 стр.

а из стремления к божественному совершенству. Грех здесь не в цели, а в ложном пути к ее достижению. Цель – полнота божественного совершенства или быть как Бог – не только сама по себе есть высшее благо, но и составляет назначение человека, созданного по образцу и подобию Божию. Грех же состоит в стремлении достигнуть этой благой цели *своим путем*, а не путем Божиим, овладеть совершенством через самовольное действие, а не через послушание заповедям Божиим. Давши волю своему хотению, человек отвергает над собою *власть* Божественной воли; поверивши рассуждению низшей твари, он усомнился в авторитете высшего разума; наконец, приведя в действие свою дурную волю и свое обманутое рассуждение, он на деле потерял участие в верховном совете и мироправлении Божием. Первоначальный человек не виновен в прямом отрицании Бога или в преднамеренном восстании против Него, он виновен только в недостаточном доверии к путям Божиим: он отвергает не Бога, а боговластие, он согрешил против теократии. Так как человек не отверг высшей цели своего существования (причастия божественному совершенству), то эта цель и не отнята у него, но так как он покинул прямой и легкий путь к ее достижению, то принужден идти к ней окольными и трудными путями, образующими с тех пор историю человечества. Возможность для человека избрать свой путь вместо пути Божия входила в условие его свободы, но для проявления этой свободы ему не было нужно действительно избирать дурной путь. Я могу совершить убийство, и это мое преимущество свободы перед деревом или камнем, которые никакого злодеяния совершить не могут. Но это преимущество вовсе не требует, чтобы я на деле совершил убийство: тогда, напротив, конец моей свободе»[1].

«Прямой путь древа жизни был надолго прегражден человеку; он должен был идти окольным путем опытного познания добра через испытание зла. Основной грех – отделение от Бога через непослушание или отвержение теократического

[1] Собр. соч., IV, 311–312.



пути – развился в последующей жизни человечества в целый ряд греховных дел и состояний. В Библии живыми чертами обозначены главные ступени этой печальной лестницы, главные ветви древа еже разумети доброе и лукавое»[1]. В грехопадении Вавилонском «так-же как в первоначальном эдемском, *грех был не в цели, а в* способе ее достижения. Там цель – *быть как Бог* – соответствовала богоподобному существу человека, но ложный путь самовольного испытания добра и зла открыл для человека ящик Пандоры, излил на него всю чашу земных бедствий. И тут точно так же, цель столпотворения: *связать небо с землею и объединить человечество* было истинною целью всемирной истории, но ложный и самочинный путь внешнего искусственного делания мог только отделить человечество от Бога и разделить его в самом себе. *Негодность путей человеческих обличена, и являются люди, готовые всецело отдаться водительству Божию*. От грехопадения до Авраама теократия проявлялась на земле преимущественно с отрицательной стороны, трояким судом Божиим: *в каиновом проклятии, в потопе и в смешении и рассеивании языков*»[2].

Душа мира раскрывается Соловьевым в обоих своих началах. В одном из них она определяет свое отношение к Богу, в другом – к своему собственному природному бытию, слепому и темному влечению, в обоих своих началах она свободна. Второе начало выражается в потенции отъединения, отпадения, разрыва с Божественным первоисточником, оно развито Соловьевым слабо и недостаточно ясно. Это находится в связи с общей неточностью в очертаниях, некоторой неопределенностью и расплывчатостью самого метафизического образа мировой души, в разных местах сочинений Соловьева, получающего различные в оттенках определения. Объем и вместимость этого центрального понятия Соловьевской метафизики несколько колеблется. В «Чтениях о Богочеловечестве», на основе которых выше было раскрыто учение

[1] Собр. соч., IV, 313.
[2] Собр. соч., IV, 363–369.

о вечной душе мира, она понимается как всеединое человечество, всечеловеческий организм, «сущий субъект тварного бытия и объект божественного действия», существо по природе своей двойственное. То-же почти в «Критике отвлеченных начал» (1877–1880), но здесь объем понятия шире, она как «второе абсолютное», «будучи основанием всего существующего вне вечного божественного акта, всего относительного бытия, будучи в этом качестве душою мира, *в человеке впервые получает собственную внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя*»[1]. По этому определению мировая душа имеет некоторую реальность и вне человеческой формы, в которой она *впервые* находит сама себя, имеет дочеловеческую реальность. В другом месте, в одной из позднейших своих бесед, где Соловьев с особенной искренной задушевностью и трепетной проникновенностью говорит о Вечной женственности[2], образ мировой души почти отождествляется с образом Софии. У Конта с восторгом нашел Соловьев «под новыми именами старые и вечные истины», и прежде всего основную истину о собирательной сущности или душе мира, простейшее имя которой по-христиански – «Церковь», более сложное – Вечная Божественная Женственность, София.

Отдельные места, в которых Соловьев очень близок к этому отождествлению, почти делает его, есть и в «Чтениях о Богочеловечестве», – например, на стр. 116, 129: «душа мира или идеальное человечество (София)», – но рядом с ними другие более ограничительные определения.

Но в «La Russie et l'Église universelle», где В. С. Соловьев снова много говорит о понимании Вечной Божественной Женственности, между мировой душой и Софией им полагается точное различение в весьма определенных религиозно-метафизических очертаниях.

«Усилие предполагает *волю*, а воля предполагает психический субъект или *душу*. Как мир, который эта душа усилива-

[1] Собр. соч., II, 303.
[2] «Идея человечества у Августа Конта», 1898. Соб. Соч., т. VIII.



ется произвести, – раздробленное, разъединенное все, сдерживаемое лишь чисто внешней связью, – как этот мир есть противоположность и обратная сторона Божественной всеобщности, *так душа мира сама есть противоположность или антитип существенной Премудрости Божией. Эта душа мира есть тварь и первая из всех тварей, materia prima и истинный substratum нашего сотворенного мира*. В самом деле, раз ничто не может существовать реально и объективно вне Бога, внебожественный мир не может быть, *как мы уже сказали, ничем другим, как миром Божественным, субъективно видоизмененным и обращенным; он – только ложный аспект или иллюзорное представление Божественной всеобщности*. Но для самого этого иллюзорного существования нужен еще субъект, который, став на ложную точку зрения, воспроизводит в себе искаженный образ истины. Этот субъект не может быть ни Богом, ни Его существенной Премудростью, поэтому необходимо допустить, как принцип творения в собственном смысле отличный субъект, *душу мира*.

Как тварь, она не имеет вечного существования в самой себе, но она от века существует в Боге в состоянии чистой мощи, как сокрытая основа вечной Премудрости. Эта возможная и будущая Мать внебожественного мира соответствует, как идеальное дополнение, вечно актуальному Отцу Божества.

В своем качестве чистой и неопределенной мощи, *душа мира имеет двойной и изменчивый характер* (ἡ ἀόριστος δνάς): она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на ложную точку зрения хаотического и анархического существования, но она может также низвергнуть себя перед Богом, свободно привязаться к Божественному Слову, привести все создание к совершенному единству и *отождествиться с вечной Премудростью*. Но, чтобы достигнуть этого, душа мира должна сначала существовать в действительности, как отличная от Бога. Вечный Отец создал ее поэтому, сдержав акт Своего Всемогущества, от века подавлявшего слепое желание анархического существования. Это желание, став актом, обнаружило душе возможность противоположного

желания; и, таким образом, сама душа получила, как таковая, независимое существование, хаотическое в своей непосредственной актуальности, *но способное, изменившись, перейти в свою противоположность*. Восприяв идею хаоса, дав ей относительную (для нее) реальность, *душа приходит к желанию освободиться от этого нестройного существования, волнующегося без цели и смысла в бездне тьмы*. Раздерганная во все стороны слепыми силами, оспаривающими друг у друга исключительное существование, разорванная, раздробленная, обращенная в пыль бесчисленного множества атомов, *душа мира испытывает смутное, но глубокое желание единства*. Этим желанием она привлекает действие Слова...» София, таким образом, *не есть* душа мира, – душа мира только носительница, среда и субстрат ее реализации. Она сближается с *душой мира через действие Слова и возводит ее последовательно к все более и* более *полному и действительному отождествлению с собой*. Душа мира, рассматриваемая в ней самой, есть неопределенный субъект *творения, равно доступный злой основе хаоса* и *Слову Божию*. Khocma, Σοφία, Божественная Премудрость не душа, но ангел хранитель мира, покрывающий своими крылами все создания, дабы мало-по малу вознести их к истинному бытию, как птица собирает птенцов своих под крылья свои. *Она – субстанция Святого Духа, носившегося над водной тьмою нарождающегося мира*.

Во всяком случае, Соловьев в своем сложном религиозно-метафизическом чертеже всю силу своего углубленного внимания перенес на прямые, ровно закругляющиеся линии световых узоров внутренно-антиномичной природы мировой души, другие же темные и черные изломы линий рисунка остались в философских трудах его чуть проявленными, едва-едва, смутно и загадочно намеченными. Но с течением времени, силою его собственных позднейших писаний и еще более переживаний, скрытые намеки которых мы имеем в оставшихся после него памятниках, бледные лиши сами собой должны окраситься соответственной краской грозных отсветов, водяные знаки должны обнаружиться. Соловьев оставил



их в тех же трудах, как ни кажутся они на первый взгляд исключающими всякие противоречия в том смысле, в каком мы характеризовали их выше, говоря о первом, философском периоде деятельности Соловьева.

В учении о вечной душе мира у Соловьева есть ответвления, за которые может уцепиться, около которых находит свое место то, что во всей силе встало перед Соловьевым только позже, – темное слово откровения о тайне Антихриста. Душа мира вместе с светящейся, радужно-обетованной стороной своею имеет и другую, теневую. Здесь метафизический источник темного, грозного, бунтующего начала в ней, восходящий к первозданному восстанию диавола. Отсюда открывается страшный срыв в бездну зла, бездну гибели, здесь обнажение провалов в космосе, во всемирно-историческом процессе, прорыв прочно сомкнутой золотой цепи, сочетающей небо с землей, Бога с природой.

Таким образом, если тайну мирового излома, премирный, первозданный корень великого трагизма бытия, всемирно-исторического вывиха можно с некоторым усилием связать, как последним узлом, этим темным началом мировой души, в ее свободно-слепом стремлении к отъединению, то это и есть конечный метафизический синтез, осмысливающий мировое зло, как его намечал сам Вл. Соловьев. И это бунтующее начало в душе мира, зовущее к вечному восстанию, к непримиримому отпадению, оповещающее нас об ужасе бездны низа и силы преисподней, представляется нам в противоположность розовому синию *Божественной Женственности* темной угрозой *сатанинской мужественности,* началом самочинного, демонического в глубинах своих, дерзновения. И едва-ли здесь можно найти что-нибудь неожиданное, встающее в противоречие, как с духом учения Соловьева, так и с прямыми данными откровения. Несомненно, что розовая тайна о Вечной Божественной Женственности, тени которой молился Вл. С. Соловьев, в которой искал обетованной, огненно-пылающей радости о спасении, предвоскушал победное слово, – эта розовая тайна библейской основой имела

образ Софии, своей конечной апокалипсической основой – слово пророчества Иоанного о знамении «жене, облеченной в солнце; под ногами ее луна, и на голове ее венец из двенадцати звезд. Она имела во чреве и кричала от болей и муки рождения»[1]. Но с другой стороны темная угроза, тоже огненная, скрытая в дерзновенной мужественности сатанической, в этом бунтующем начале души мира, имеет в своей основ библейский образ красного дракона, слово того-же Иоаннова откровения говорит о другом знамении. «И другое знамение явилось на небе: вот, большой красный дракон с семью головами и десятью рогами и на головах его семь диадем; хвост его увлек с неба третью часть звезд и поверг их на землю. Дракон сей стал перед женою, которой надлежало родить, дабы, когда она родит, пожрать ее младенца»...

Вечная душа мира в ее свободном отпадении от Божественного центра, в ее стремлении иметь в себе самой полноту самобытности, которая ей не принадлежит, обнажает свое мужественное, активное начало, начало восстания и бунта, грозящее гибелью, оно восстает против образа Вечной жены, посягая на плод ее соединения с Божественной активностью (Логосом), на обожение (Θεώσις) мира в человек, на ее младенца – Богочеловечество. Это мужественное начало – воинственно, в нем вместо светлой женственности мировой души, с свободной пассивностью воспринимающей Божественную силу Логоса, воплощается что-то темное и жесткое, – из пены волн его восходит зверь...

Страшно двоятся апокалипсические образы, двоятся их умозрительные отражения, образы метафизические. Вечная Божественная Женственность и от премирного восстания ангела идущая Мужественность борются в вечной душе мира, мужественная активная сила Божественного Логоса, и сопротивляющаяся ему, и тоже активная, мужественная сила древнего змея, Великого Дракона, встречаются в Θεώσις'е и страшно смотрятся в своих двоящихся отражениях, Христос победно противостоит Антихристу, Спаситель – Зверю, восходящему из бездны (тоже в апокалипсис двоящемуся в свою очередь).

[1] Были в его молении Софии и другие основания. См., напр., в статье, посвященной человечеству Конта, – яркую страницу о Новгородском образе Софии: «Посреди главного образа в старом новгородском соборе (времен Ярослава Мудрого) мы видим своеобразную женскую фигуру в царском одеянии, сидящую на престол. По обе стороны от нее, лицом к ней и в склоненном положении, справа Богородица византийского типа, слева – св. Иоанн Креститель, над сидящею на престоле поднимается Христос с воздетыми руками, а над ним виден небесный мир в лиц нескольких ангелов, окружающих Слово Божие, представленное под видом книги Евангелия. – Кого же изображает это главное, срединное и царственное лицо, явно отличное и от Христа, и от Богородицы, и от Ангелов? *Образ называется образом Софии Премудрости Божией.* Но что же это значит? Еще в XIV веке один русский боярин задавал этот вопрос новгородскому архиепископу, но ответа не получил, – тот отозвался незнанием. А между тем наши предки поклонялись этому загадочному лицу, как некогда афиняне "неведомому богу", строили повсюду *софийские храмы* и соборы, определили празднование и службу, где непонятным образом *София* Премудрость Божия то сближается с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с Нею, – ибо ясно, что если бы это был Христос, то не Богородица, а если бы Богородица, то не Христос.

И не от греков приняли наши предки эту идею, так как у греков, в Византии, по всем имеющимся свидетельствам, Премудрость Божия, ἡ Σοφία τοῦ Θεοῦ, разумелась или как общий отвлеченный аттрибут божества, или же принималась как синоним вечного Слова Божия – Логоса. Сама икона Новгородской Софии никакого греческого образца не имеет, – это дело нашего собственного религиозного творчества. Смысл его был неведом архиереям XIV-го века, но мы теперь можем его разгадать. – Это Великое, царственное и женственное существо, которое не будучи ни Богом, ни вечным Сыном Божиим, ни Ангелом, ни святым человеком, принимает почитание и от завершителя Ветхого Завета и от родоначальницы Нового, – кто же оно, как не само истинное, *чистое и полное человечество,* высшая и всеобъемлющая форма и *живая душа природы* и вселенной, вечно соединенная и во временном процессе соединяющаяся с Божеством и соединяющая с Ним все, что есть. Несомненно, что в этом полный смысл Великого Существа, наполовину почувствованный и сознанный Контом, в *целости почувствованный,* но вовсе не сознанный нашими предками, благочестивыми строителями Софийских храмов» (VIII т. стр. 240–241).

Логос и София, Христос и «Жена, облеченная в солнце», а напротив – Дракон и «Жена, сидящая на звере багряном».

«И повел меня в духе в пустыню и я увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненную именами богохульными, с семью головами и десятью рогами.

И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодейства ее.

И на челе ее написано имя: тайна, Вавилон великий мать блудницам и мерзостям земным.

Я видел, что жена упоена была кровью святых и свидетелей Иисусовых, и, видя ее, дивился удивлением великим».

«*Жена* облеченная в солнце» «родила младенца *мужского* пола», *мужественность* зверя имеет на спине жену, «украшенную золотом, драгоценными камнями и жемчугом». Конечный религиозный смысл женского и мужского начала опять двоится в образах откровения, обманывает и грозит возможностью страшной подмены в религиозной метафизике.

Одно, навек одно! Пускай в уснувшем храме
Во мраке адский блеск и гром средь тишины
Пусть пало все кругом, – одно не дрогнет знамя,
И щит не двинется с разрушенной стены.

Мы в сонном ужасе к святыне прибежали,
И гарью душною был полон весь наш храм,
Обломки серебра разбросаны лежали,
И черный дым прильнул к разодранным коврам.

И только знак один нетленного завета
Меж небом и землей попрежнему стоял,
А с неба тот же свет и Деву Назарета
И змия тщетный яд пред Нею озарял.

Конечно, идя по намеченному здесь пути в религиозно-метафизических умозрениях Соловьева первого периода можно найти место Антихристу в углублениях раскрываемого самим



Соловьевым смысла зла. Но законченность и закругленность этих умозрений, общая естественная и невольная в схем прямолинейность его слишком планомерного философского чертежа находится в некотором несомненном психологическом противоречии с его же собственным особенно позднейшим религиозным опытом, со сложностью его душевных переживаний. То, что ясно и как-то слишком рационалистически-холодно в религиозной метафизике Соловьева, то темно-страшно и огненно-пламенно в том, что под ней, в переживаниях, в живом искусе религиозной веры и молитвы. Конечная победа добра над злом, Христа над Антихристом, – это данное св. писания, данное откровения, претворенное Соловьевым в философских терминах, в метафизическом разумении в его замечательном учении, но все это до бесконечности осложнено, индивидуализировано и оживлено в опыте, в интимных извивах и глубинах живой религиозной тайны.

О, что значат все слова и речи,
Этих чувств отлив или прибой
Перед тайною нездешней нашей встречи,
Перед вечною, недвижною судьбой?

Здесь всегда есть некоторый, в высшей степени важный для характеристики личного исповедания *живого* учения, – иррациональный остаток, не подвластный разумному, отвлеченно-метафизическому высказыванию. Здесь в опыте жизни, в опыте чувства, зло, индивидуальное зло – данная, грозная реальность, – угроза гибели; в опыте веры, в опыте молитвы власть Антихриста – живая угроза. Религиозно-философская мысль, окрыленная вдохновением Писания и огнем Откровения, со страшно замирающим ожиданием заглядывает *туда*, за грань – к озарениям конца, к всезавершающей правде Грядущего. Но жизнь и чувство, прикованные к этому, *допредельному*, обращены больше всего сюда, к *этому* миру религиозного томления сегодняшнего дня, к его недоумениям, к его боленим, к видимому злу, страданию, ко греху мира и только возможному, только чаемому спасению... Отсюда

многое сокрыто и освещено не полным, преломленным светом, мучит, родит боль жизни.

И у Соловьева вырвалось:

В холодный белый день дорогой одинокой,
Как прежде, я иду в неведомой стране.
Рассеялся туман, и ясно видит око,
Как труден горный путь, и как еще далеко,
Далеко все, что грезилося мне.

Или еще:

Лазурное око
Опять потонуло в тумане,
В тоске одинокой
Бледнеет надежда свиданий.

Пусть вся эта боль жизни, все зло и страдание мира, вся давящая громада вольного и невольного трагизма бытия имеет разумный, – вернее, сверхразумный, только в Боге в полноте раскрывающийся, – смысл, но пока мы не достигли запредельной грани, смысл этот доступен нам, как и сам Бог, только «яко зерцалом в гадании». Лицом к лицу вся правда этого скрытого смысла всего, даже всякой бесконечно малой крупицы индивидуального зла, откроется только в конце. Высота божественной сверхразумной санкции пока только допустима, она *не дана, а только задана*.

Тайна сверхразумного смысла зла во всей исчерпывающей полноте своей не может быть дана в переживаниях, тем более раскрытие ее не может быть исключительным делом личного усилия; дерзновенное посягательство на это возможно в обманчивых призраках на почве крайнего человекобожества, самообожения, но истинное приближение к глубинам религиозного смысла жизни дается свыше в религиозном опыте, в молитве, вере, в правде, часто нежданно. Если минуты, *когда это дано*, и есть люди, *которым дано*, духовным очам которых открывается этот нездешний последний свет, а мы о нем можем только догадываться по выражению лиц



тех, кого осеняет этот свет только чаемой конечной тайны, воспринимать отраженно, через их посредство, через их опыт. Самочинное-же разрешение этого мучительски-мучительного вопроса, вечно болеющего около непроглядной теми индивидуального зла, – пугает всегда как какое-то кощунство.

Божественный фатум есть, но рационализация его вносит какое-то раздвоение в жизнь, растворяет волю в религиозных переживаниях; в гипертрофированном виде идея эта убивает религиозный опыт.

У Достоевского, например, живая сложность этих недоумений и вопрошаний тонет во мгле глубочайших и вечно противоречивых, внутренно сталкивающихся переживаний. Вот почему у него нет простых и ясных формул, нет окончательных, тем более рациональных всерешений. И здесь правда постоянно расшатывается подменом, зовущий свет двоится, Богочеловечество встречается с человеко-божеством. Страстное искание Божественной сверхразумной всеоправданности срывается в сатанинскую бездну всепозволенности, осанна сияет подле «бунта» и провала в «подполье». Страшно сказать «все хорошо», все – добро зело, но вне конечной санкции – жизнь обессмысливается, превращаясь в сплошную болячку ужаса и безумия, в хаос бессмыслицы страдания и зла.

Вот странные тени этих сомнений и решений в «Бесах», отрывок беседы Кириллова, решившего, что если Бога нет, стало быть, он сам Бог, с Ставрогиным.

«... Все хорошо. Я вдруг открыл.

– А кто с голоду умрет, а кто обидит и обесчестит девочку – это хорошо?

– Хорошо. И кто размозжит голову за ребенка, и то хорошо; и кто не размозжит, и то хорошо. Все хорошо, все. Всем хорошо, кто знает, что все хорошо. Если-бы они знали, что им хорошо, то им было-бы хорошо, но пока они не знают, что им хорошо, то им будет нехорошо. Вот вся мысль, вся, больше нет никакой!»

То-же в сущности в речах «религиозного бродяги» Макара Ивановича из «Подростка»:

«... Заночевали, брате, мы в поле, и проснулся я за утро рано, все еще спали и даже солнышко из-за леса не выглянуло. Восклонился я, милый, главой, обвел кругом взор и вздохнул! Красота везде неизреченная! Тихо все, воздух легкий; травка растет – рости травка Божия, птичка поет – пой, птичка Божия, ребеночек у женщины на руках пискнул – Господь с тобой, маленький человек, рости на счастье, младенчик! И вот точно я в первый раз тогда, в самой жизни моей, все сие в себе заключил... Склонился я опять, заснул таково легко. Хорошо на свете, милый! Я вот, кабы полегчало, опять-бы по весне пошел. А что тайна, то она тем даже и лучше: страшно оно сердцу и дивно; и страх сей к веселию сердца: "Все в Тебе, Господи, и я сам в Тебе, и прими меня!" Не ропщи, вьюнош: тем еще прекрасней оно, что тайна, – прибавил он умиленно»

«Истинно все хорошо и великолепно, – говорит в своих христианских озарениях старец Зосима, – все хорошо и великолепно, потому что все истинно» «... старое горе великою тайной жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость; вместо юной кипучей крови наступает кроткая ясная старость: благословляю восход солнца ежедневный, и сердце мое по прежнему поет ему, но уже более люблю закат его, длинные косые лучи его, а с ними тихие, кроткие, умиленные воспоминания, милые образы изо всей долгой и благословенной жизни, – а надо всем-то правда Божия умиляющая, примиряющая, всепрощающая!»...

То, что открывалось Достоевскому в художественной сложности, то давалось Соловьевым как философский синтез.

Конечный синтез Соловьева, как говорилось здесь, абсолютно всепримиряющий, Θεώσις его всеобнимающий, сплошной, но он должен быть осложнен данными в христианстве откровениями о конце, поскольку в них открывается не только жгучая радость, но и огненный ужас приближения. И, действительно, в «Трех разговорах» эсхатология Соловьева не имеет того исключительно светло-розового цвета, какою она представляется в философских сочинениях. Но еще большую темную расщелину в светлое гармоническое понимание христианства Соловьева вносится вопросом о конечной гибели «губивших землю», о той «второй смерти», о которой говорит слово откровения. «И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное».



Здесь, в вопросе этом, – страшная и жуткая религиозная темь, жесткостью и жестокостью своей отпугивающая многих от христианства, смущающая многих во Христе. Соловьев чаще обходил этот вопрос, как и некоторые другие, то смягчая его остроту, то замалчивая его, маскируя вечно страшное – вечно радостным.

Слово Евангелия говорит здесь со страшной определенностью, еще пронзительнее слово Откровения. Соловьев-же, всегда хорошо зная все это, сознательно держался за всеохватывающий Θεώσις, плохо гармонирующий с конечным отпадением и гибелью «второй смерти». Уже в 1897 году, в много цитируемой здесь статье об Августе Конте, он определял «живую душу природы и вселенной», как «вечно соединенную и во временном процессе соединяющуюся с Божеством и соединяющую с Ним, *все, что есть*». И это «все» не случайно, а очень значительно и характеристично для религиозно-метафизической концепции Вл. Соловьева. Здесь нет *того*, чему, по слову Иоанного Откровения, «не нашлось места на небе».

«И дым мучения их будет восходить во веки веков, и не будут иметь покоя ни днем, ни ночью поклоняющиеся Зверю и образу его и принимающие начертание имени его». Ясно в апокалипсисе, то-же еще в евангелии Иоанна о воскресшении суда (V, 29), – и об «огне вечном» у Матфея (XXV, 41), о «геенне огненной» у Марка (IX, 47) и т. д., и т. д.

Что же у Соловьева?

Правда, из сочинений В. С. Соловьева можно извлечь намек на легкое, соблазнительное решение противоречия между словом Писания о гибели и всеобщностью Богочеловеческого теозиса.

В Писании говорится о гибели живущих на земле, которых имена не написаны в книге живота у Агнца, закланно-

го от создания мира (Апокалипсис, XIII, 8; XVII, 8; XX, 15, XXI, 27; и у Дан. XII, 1). Вписанные же в книгу живота живут вечно. Истину человеческого бессмертия Вл. Соловьев основывал на вечности человека; бесконечность существования *после смерти* возможно только при допущении бесконечности *до рождения*, того, что, «каждый *действительный* человек своею глубочайшей сущностью коренится в вечном божественном мире». Так рассуждает Соловьев[1]. Вторая же апокалиптическая смерть при допущении всеобщего спасения только для тех, которые лишены бесконечности до рождения, таким образом, изъяты из вечности, не вписаны в книгу живота у Агнца, закланного от создания мира. Существование их – все во времени, сплошь тленное, с точки зрения конечных судеб мира только кажущееся, оно – обманчивый призрак, марево, тоже плоскость, принимаемая за бездну. Гибель того, чего не было – евангельская *солома*. «Лопата Его в руке Его, и Он очищает гумно свое, и соберет пшеницу Свою в житницу, *а солому сожгет огнем не угасимым*» (Матф. III, 12). Второй смертью умрет то, что не имело истинного рождения из мира Божественной вечности. К этому решению кошмарных вопросов был близок, между прочим, Д. С. Мережковский в волне мыслей своей статьи о Гоголе.

Если сгорит только «Солома» и гибель призрачна, то всеобщность теозиса у Соловьева спасена. Но едва ли он так мог решать вопрос о гибели, как не мог остановиться на аналогичном решении проблемы зла. Если зло только марево, если Антихрист – ложный призрак, гибель «второй смерти» – только обманчивая тень, то косвенно страдает вся апокалиптическая, самая огненная, сторона Христианства, и самое пришествие грядущего покажется бессмысленным и ненужным, нелепо-же так ждать Его для борьбы *и окончательной победы над царством теней*.

Должно быть другое разрешение всей этой мучительной глуби страшных религиозных потемок. Вл. Соловьев оставляет нас здесь со страшной мукой, и о том, как он сам мучился этим, можно только догадываться...

*IV.*

В ближайшей связи с представлением о мировом теозисе в учении Соловьева стоит его понимание смысла всемирно-исторического процесса вообще, освободительного движения в частности. Прогресс всемирной истории Соловьев представлял себе как осуществление во времени вечной истины Богочеловечества. В основании и здесь лежит учение о человеке, о вечной душе мира.

[1] «Только при признании, что каждый действительный человек своею глубочайшею сущностью коренится в вечном божественном мире, что он есть не только видимое явление, т. е. ряд событий и группа фактов, *а вечное и особенное существо, необходимое и незаменимое звено в абсолютном целом*, только при этом признании, говорю я, можно разумно допустить две великие истины, безусловно необходимые не только для богословия, *т. е. религиозного знания*, но и для *человеческой жизни вообще, я разумею истины: человеческой свободы и человеческого бессмертия*.

Начиная с последнего, совершенно очевидно, что если признать человека лишь за существо, происшедшее во времени, сотворенное в определенный момент прежде своего физического рождения не существовавшего, то это в сущности равносильно сведению человека к его феноменальной видимости, к его обнаруженному бытию, которое действительно начинается лишь с физического рождения. Но оно ведь и кончается с физической смертью. То, что только во времени явилось, во времени же и должно исчезнуть; бесконечное существование после смерти никак не вяжется логически с ничтожеством до рождения.

Как существо природное, как явление, человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует после физической смерти можно лишь признавши, что он не есть только то существо, которое живет в природном мире, – только явление, – *признавши, что он есть еще кроме этого вечная, умопостигаемая сущность*. Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, *но и до рождения*, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений» (III т. 117).

«Личность человеческая, – и не личность человеческая вообще, не отвлеченное понятие, а действительное, *живое лицо*, каждый отдельный человек, – имеет безусловное, божественное значение. – В этом утверждении сходится христианство с современной мирской цивилизацией»[1].

«Старая традиционная форма религии исходит из веры в Бога, но не проводит этой веры до конца. Современная внерелигиозная цивилизация исходит из веры в человека, но и она остается непоследовательною, – не проводит своей веры до конца; последовательно же проведенные и до конца осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества»[2].

«Из того, что многие эволюционисты придерживаются односторонне-механического понятия об эволюции, исключающего действия Высшей силы и всякую телеологию, из того, что многие проповедники исторического прогресса понимают под ним беспредельное самоусовершенствование человека без Бога и против Бога, – из этого поспешно выводят явно-вздорное заключение, что самые идеи развития и прогресса имеют какой-то атеистический и антихристианский характер. Между тем не только это не так, но напротив – эти идеи суть специфически-христианские (или точнее еврейско-христианские), они внесены в сознание людей только пророками Израиля и проповедниками Евангелия. Язычество, и восточное и западное, в самых высших своих выражениях – в буддизме и новоплатонизме – ставило абсолютное совершенство безусловно вне процесса истории, которая для него являлась или бесконечной и бесцельной сменой случайностей, или постепенным переходом к худшему. *Только христианская (или что то же – мессианская*) идея царствия Божия, последовательно открывающегося в жизни человечества, дает смысл истории и определяет истинное понятие прогресса. Христианство дает человечеству не только идеал абсолютного совершенства, но и путь к достижению этого идеала, следовательно, *оно по существу прогрессивно*. Поэтому всякое воззрение, которое отрицает в христианстве этот его прогрессивный элемент, есть подделка, скрывающая под христианским именем языческую реакцию... Если мы заботимся о деле царствия Божия, то мы должны принимать то, что этому делу достойно служит, и отвергать то, что ему противно, руководясь при этом не мертвым критерием каких-нибудь отвлеченных *измов*, а (по апостолу Павлу) живым критерием ума Христова, если мы его в себе имеем, если же не имеем, то лучше нам и не называться христианами. По праву носящие это имя должны заботиться не о сохранении и укреплении *во что бы то ни стало* данных социальных групп и форм в мирском человечестве, а напротив об их перерождении и преобразовании в христианском духе (насколько они к этому способны), – об истинном введении их в сферу царствия Божия. Итак, идея царствия Божия необходимо приводит нас (разумею всякого сознательного и искреннего христианина) к обязанности действовать – в пределах своего призвания – для реализации христианских начал в собирательной жизни человечества, для преобразования в духе высшей правды всех наших общественных форм и отношений, – т.-е. приводит нас к *христианской политике*»[1].

[1] Собр. соч., III, 17.
[2] Собр. соч., III, 23.



Позиция Соловьева в постановке социального вопроса, каковы бы не были недостатки решения, делает сочинения его фактом всемирно-историческим. Здесь, в гигантском усилии, христианство подлинное, неподменное, принятое свободно и сознательно, во всеоружии всех современных знаний, решительно и смело обращает лицо свое к жизни, к земле, к живой плоти мира, ко всему мирскому, здешнему, обращает со светлым призывом к активной борьбе, с религиозным благосло-

[1] Собр. соч., VI, 305–306. Вспомним, как Соловьев с полным основанием понимает свою задачу, как стремление «оправдать веру отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания».

вением этой борьбы. Исторически черное, темное, – здесь в религиозно-творческом сознании Вл. Соловьева становится светлым, розовым. Мертвенно-ледяное оживает и течет потоком воды живой. Христианская мысль здесь становится к истории лицом, а не спиной или боком, как в общем своем направлении стояло историческое христианство Византийского Востока, она смотрит на жизнь открытым, прямым и смелым, а не хитро-опущенным, лукавым взором, каким смотрело католическое христианство Запада, с виду отвергнувшее землю, в тайне служащее ее темной и злой силе. «Христианство, – говорит Соловьев, – есть *религия воплощения Божия и воскресения плоти*; а ее превратили в какой-то восточный дуализм, отрицающий материальную природу, как злое начало»[1]. Я знаю, что покажется странным и несообразным это выделение скромной фигуры русского писателя на общем фоне грандиозной истории христианства. Без европейского влияния, без достаточной популярности на родине, без школы, с ничтожной горстью учеников-последователей, что значит он, религиозный мыслитель и мистик, перед могуществом двигающих историей стихий, в водовороте неуловимого религиозного роста масс. Яркая искра в темной ночи!... Между тем за ним проходит всемирно-историческая борозда, выясняющая значение этого все еще недостаточно оцененного писателя-пророка. И пусть смеются – я скажу, что имя Вл. Соловьева будет записано в судьбах христианства.

Соловьев поставил огромной важности задачу, задачу воссоединения христианства и мира, поставил и предрешил, но не разрешил в полноте не только как практическое дело, но и как теоретическую проблему. Он остановился перед своей задачей, как бы сразу предрешив в общих чертах ответ, но не самого *решения*, боли и правды его не дал, не дал ощутить глубочайшего психологического узла внутренней спайки. Он рыл гигантскую туннель с двух крайних полюсов, среди мучительно раздирающего историю противоречия. Туннель

[1] <Собрание сочинений>, VI т., стр. 356.



должна была пройти между ушедшей в пустыню отшельничества, в высь одинокого подвига, христианской верой отцов и современной общественностью, оторвавшейся от живого религиозного питания. Но прорыть ее до конца, найти внутреннее соединение для этих диаметрально противоположных и взаимно отталкивающихся полюсов всемирно-исторического сознания Соловьеву в конце концов не удалось. В силу «некоторой абстрактности своей натуры», на которую справедливо указывает и С. Н. Булгаков в своих статьях «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева», – Соловьев удовлетворился здесь слишком общим, неопределенно-расплывающимся соединением.

Если соединение Соловьева и дает христианское понимание смысла всемирно-исторического прогресса, то оно не раскрывает смысла исторической розни здесь, не объясняет с одной стороны враждебно-отчужденного отношения исторического христианства к социальному творчеству, к политическому, правовому, экономическому росту жизни, к культуре, к праведному деланию жизни и борьбе, с другой стороны враждебно-боязливого отношения борцов за человеческую свободу и радость жизни к христианству.

Соловьев развернул свой теозис, свое Богоощущение мира, ощущение благостности и благодатности жизни – далеко в ширь, тогда как рядом с ним Достоевскому открывались в его художественно-психологическом опыте сокровенные глубины, в темь которых он врывался как гигантский крот, но, как крот, чаще оставался слепым к открывающемуся свету, к истинному смыслу своих же собственных огненно-горящих озарений, сам не всегда охватывал в сознательном разумении того, что открывалось в бессознательности творчества, не всегда постигал, куда зовут последние соединения глубочайших узлов и корневых сочленений, в которых правда христианства мистически претворялась в правду жизни, нездешнее открывалось в плоти мира, освещая и освящая ее...

Слишком широким путем шел Соловьев, а в этой неопределенно раскрывающейся, все растворяющей широте, в этом

соблазне простора – есть свое грозное. «Входите тесными вратами; потому что широки врата и просторен путь, ведущие в погибель, и многие идут им. Потому что тесны врата и узок путь, ведущие в жизнь, и немногие находят их» (Матф. VII, 13–14).

Слабость позиции Соловьева больше всего чисто психологическая, она в недостаточной боязни этой широкости пути, обманчивой просторности. Идя к жизни, неся благословение борьбе, стараясь связать ее смысл с Богочеловеческой основой истинного христианства, Соловьев доверчиво переступал через плоскость бескостного, пресного, безжизненно-мертвого, срединно-серого либерализма. Святоотеческая вера, обращая лицо свое к живому действованию в истории, к социальному творчеству строительства правды в земных отношениях соединялась с... либеральным духом «Вестника Европы». Я не хотел бы, чтобы мою мысль поняли в смысле требования от христианства, «христианской политики» Соловьева, определенной социально-политической программы с партийными платформами, с непременными комбинациями роковых заглавных букв. Не буквами программы должна бы быть скреплена расплывчатая талость позиции Соловьева, а живым духом, во истину Духом Святым, и огнем. Странно и обидно, что глубь религиозности, огненное Христово начало, переливаясь в сферу действа, в сферу жизненного творчества, останавливается на тщедушном, малокровном безжизненно-вялом и совершенно-простывшем, бестрепетном теле. Неужели высочайшая гора, зачав наконец в веками нетронутых недрах своих величайших теургических возможностей, родит только серую пугливую мышь «либерализма», закованного правдой живой борьбы, правдой истории в недоуменные кавычки: «Знаю твои дела, ты не холоден, не горяч; о, если-бы ты был холоден, или горяч! Но как ты тепл, а не горяч и не холоден, то изрыгну тебя из уст Моих», – вот его признанное и лучшее определение, апокалиптический образ. Нет, не сюда, к этим скучным берегам обеднявшей прогрессивной плоскости влечет неведомая сила христианской действенности, истинной «христианской политики». Скорее намеки на него, полные скрытого Христова начала не только не выявленного, но каким-то особенным психологическим изгибом, насилием целомудрия, даже отвергнутого сознанием, были перед Соловьевым в революционно-народническом движении его времени, *в некоторых своих моментах* кристальной чистоты подвижнической психологии, напоминающей по силе души, высоте идеалистического подъема и глубочайшей искренности, – черты первых христиан и христианских мучеников. Здесь мелькала подлинная святость и встречались подлинные святые, угодники, спасающиеся на миру. Здесь свершалось вблизи, но, впрочем, закрытая от невооруженного глаза общества, – великая социальная мистерия русской жизни с мученичеством и своеобразным крестом без Христа, во всяком случае с тайным скрытым христианским питанием.



Соловьев писал о Христовом начале, живущем в делах жизни отступивших, он писал сильно, но слишком обще, слишком просторно:

«В то время как мнимые христиане отрекались и отрекаются от Духа Христова в своем исключительном догматизме, одностороннем индивидуализме и ложном спиритуализме, в то время как они теряли и теряют его в своей жизни и деятельности, – куда же скрылся сам этот Дух? Я не говорю про Его мистическое присутствие в Таинствах Церкви, ни про Его индивидуальное действие на избранные души. Неужели человечество в *целом* и его история покинуты Духом Христовым? Откуда же тогда весь социально-нравственный и умственный прогресс последних веков? Большинство людей, производящих и производивших этот прогресс, не признают себя христианами. Но если христиане по имени изменили делу Христову и чуть не погубили его, если б только оно могло погибнуть, то отчего не *не христиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду – и не пошел, другой сказал: не пойду – и пошел. Который из двух, спрашивает Христос, сотворил волю Отца?

Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился *в духе человеколюбия и справедливости, т.-е. в духе Христовом*. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства – если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих. Те, которые ужаснутся этой мысли, что Дух Христов действует через неверующих в Него, будут неправы даже со своей догматической точки зрения. Когда неверующий священник правильно совершит обедню, то Христос присутствует в таинстве ради людей, в нем нуждающихся, несмотря на неверие и недостоинство совершителя. Если Дух Христов может действовать через неверующего священнослужителя в церковном таинстве, почему же он не может действовать в истории через неверующего деятеля, особенно когда верующие изгонят его? Дух дышит, где хочет. Пусть даже враги служат ему. Христос, нам заповедавший любить врагов, конечно, сам не только может любить их, но и умеет пользоваться ими для своего дела. А номинальным христианам, гордящимся своею бесовской верою, следовало бы вспомнить еще кое-что из Евангелия – историю двух апостолов: Иуды Искариота и Фомы. Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавися», а Фома остался апостолом и умер за Христа. Неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом. Христа они не могли обидеть своим неверием, но они обидели ту самую материальную природу, во имя которой многие из них действовали. Против лжехристианского спиритуализма, видящего в этой природе злое начало, они выставили другой столь же ложный взгляд, видящий в ней одно мертвое вещество, бездушную машину. И вот как бы обиженная этой двойной ложью земная природа отказывается кормить человечество. Вот общая опасность, которая должна соединить и верующих, и неверующих. *И тем и другим пора признать и осуществить свою солидарность с матерью-землею, спасти ее от омертвения, чтобы и себя спасти от смерти*. Но какая же может быть у нас солидарность с землею, какое нравственное отношение к ней, когда у нас нет этой солидарности, этого нравственного отношения даже между собою? Неверующие прогрессисты стараются – худо ли, хорошо ли – создать такую солидарность и кое-что уже сделали. Именующие себя христианами не верят в успех их дела, злобно порицают их усилия, противятся им. Порицать и мешать другим легко. Попробуйте сами сделать лучше, создать христианство живое, социальное, вселенское»[1].



Это прекрасное, сильное место, но и оно расплывается в всесоединяющей смешанности, правда его ослабляется, растворяется в этой смешанности, и, как дальше увидим, в неожиданно открывающихся затягивающих топях этой шири...

Страстно-трепещущий Достоевский, по-видимому, подходил сюда чаще всего с жесткостью резкого осуждения и, конечно, он был страшно неправ, но в вопиющей неправде своей он проходил так близко около истины, что почти уже задевал ее, и кажется странным, как мог он наконец не выговорить ее наперекор всем сердящимся нападкам своим; внешняя ложь ее социально-политических воззваний все время скрывала внутреннюю глубочайшую правду его психологических прозрений, и в этой скрытой правде около явной лжи он гораздо ближе подошел к вопросу, чем ровный справедливый В. С. Соловьев в своей уравнительной, смешивающей все в общем синтезе либеральной серости, отвлеченности. Соловьев предпочел серединный либерализм «Вестника Европы», Достоевский брызжал злобой на все это, но, обнажив бесовщину, которая была подлинная около подлинной святости, он был, сам того не сознавая, на волос от того, чтобы в русском оболганном и оболгавшем себя «нигилиз-

[1] <Собрание сочинений>, VI, стр. 357–358.

ме» искать психологический источник истинного христианства, живой материал для церковно-христианского обновления, обновления религиозного сознания новым психологическим опытом, каким-то гигантским внутренним поворотом центральных сочленений его обледеневшего, похолодевшего тела.

Я не могу сейчас подробно развивать этой темы, как и со всей необходимой полнотой и обстоятельностью говорить об отношении христианства к плоти мира у Соловьева вообще, но для всех, кто болел болью всех этих назревших и обострившихся только за самые последние годы в русской литературе вопросов, кто много искал и много мучился с одной стороны около христианства, с другой – около Достоевского, около интеллигентской психологии, еще более осложненной психологией людей нового религиозного сознания, взыскующих истинной Христовой церкви, в ее земном воплощении, тот поймет и так.

Если христианство было в общем бескрыло в социально-историческом опыте веков, почти тысячелетий, то его не окрылит современный либерализм, нужно опуститься ниже пластом вглубь не партий и букв, а истинных переживаний, в психологическую подпочву их, сложную и плодоносную... И тогда, может быть, многое в сером либерализме поверхности окажется не только несоединенным с грядущим Христовым царством, но и по существу несоединимым; в революционном романтизме, напротив, – на ряду с подлинным беснованием откроется заглушенный и сложно преломленный отзвук настоящего религиозного действования, намек на истинную христианскую политику, предварение только чаемого трагизма и восторга грядущей мировой мистерии христианского делания. Мистицизм действия, несмотря на все видимые преграды, разногласия, противоречия и вражду, перекликается здесь с мистицизмом мысли и созерцания, с мистицизмом учения. Напрасно Соловьев здесь убоялся безумия разбойника и слишком доверчиво отдался благоразумию скупого казначея общественного делания.



Страстность отрицаний «нигилизма» даже в том случае, если он никогда не оборотится, выше и безопаснее тепловатости попускающего «религиозность» просвещенного «либерализма». Никогда, никогда эта апокалипсическая теплопрохладность, эта серость не загорится ни огнем безумного отрицания, ни огнем безумия правды...

Соловьева обвиняют, как и всех русских христианских писателей, в «византийстве». Конечно, шире ставя вопрос, византийское духовное питание было претворено в его миросозерцании. Но его общая позиция в разрешении проблемы христианства и общественности не только чужда специфически-огрубленного вульгарным, не всегда враждебно-добросовестным пониманием «византизма», но страдала скорее обратным грехом – излишней расплывчатостью соединений, как-то тонкостью синтезов не разрешающих, а устраняющих остроту противоречий и боль вопрошаний, того, что мы называем здесь опасностью «широкого пути». Теозис Соловьева, перенесенный в сферу понимания мирового прогресса, впитывает, как губка, плоский либерализм «Вестника Европы», как увенчание его оригинальной философской системы в сфере социальной. И как это помирить с общим смыслом «Повести об Антихристе», где Антихрист через мощь мага Аполлония является именно живым, синтетическим завершением социальных, политических, правовых и экономических, моральных и общественных противоречий всемирно-исторического прогресса?

Не византизм, а, быть может, именно сталкивающий в провалы обманчивый соблазн «широкого пути» привел Соловьева к статье «Памяти Николая I». И еще труднее понять сдержанное слово осуждения в речи Соловьева 13 марта 1881 года. Мне всегда это сдержанное слово спокойного осуждения казалось менее оправдываемым, чем иные места задыхающейся злобы «Дневника» Достоевского. В них слышится какая-то холодная отъединенность самоуверенного в незнании и неправде своей осуждения в тот грозный, страшный и ответственный момент, когда простая деликатность в полной мере

требовала aut bene, aut nihil, когда истинная чуткость звала к иному... «Современное революционное движение началось с того, чем кончила французская революция, и такой ход движения логичен. Дело в том, что господствующее миросозерцание отказалось не только от теологических принципов, а и от метафизической идеи права чистого разума, которая лежала в основе революции 89 г. Если же отнять и теологические принципы, и метафизическую идею безусловной личности, остается только зверская природа, действие которой есть насилие. Но если современная революция *начинает с насилия*, (?) если она пользуется им как средством для осуществления какой-то новой правды, она тем самым обнаруживает, что в ней кроется явная ложь: ложь в принципе и на практике: *в принципе* – потому что, признавая только материальное начало в мире и человеке, нельзя говорить о чем-то должном, о чем-то таком, что не существует, но должно существовать, ибо с точки зрения материальной все есть материальный факт, и никакого безусловного начала не может быть; это – ложь *по факту*, потому что *если бы действительно современная революция искала царство правды*, она не могла бы смотреть на насилие, как на средство его осуществить. Если она признает правду, должное, истинное, нормальное, если она верит в правду, она должна признавать, что правда сама собою сильнее неправды. Употреблять же насилие для осуществления правды, значит признать правду бессильною. Современная революция на деле показывает, что она признает правду бессильною»[1].

Вл. Соловьев не понимал, и просто, очевидно, плохо знал *начало* движения, это живое зерно движения 70-х годов, его подвижнически-мирное, самоотверженно-жертвенное хождение в народ со своей правдой и за правдой народной, хождение блаженно-детское, праведнически-наивное, можно было бы сказать филантропическое, если бы оно не стало силою вещей воистину героическим и трагическим, потому что на него отвечено было звериной травлей, зверской жестокостью. И тогда насилие не было и по существу психологии движения не могло быть, *прямым* средством борьбы, оно – самооборона, братооборона затравленных людей, вынужденная ярость часто, быть может, воистину святого гнева. Поэтому-то рассуждать так, как рассуждает здесь Соловьев, мог только разве какой-нибудь апологет неделания, толстовец-несопротивленец (даже не сам Толстой), предписывающий людям с выколотыми глазами, с руками, затянутыми в колесо пытки, – неделание, вынимающий меч из рук последнего героически-трагического, пусть слабого, – защитника истязуемой жертвы.

[1] <Собрание сочинений>, III, 386.



Ощущение действенного приобщения миру, правде земли в христианстве больше всего должно опасаться вульгарной «бескровности» и бескрылости ходячего толстовского лже-христианства, сущность которого даже не в буддизме, а в слишком мещанском филистерстве, в плоскости моралистического. В традиционной тихости христианского отшельничества есть свой великий смысл и своя большая правда, хотя его делание и вне мира, но уже, конечно, оно не имеет ничего общего и с христианским филистерством.

И это писал Соловьев, сумевший понять смысл войны, встать на защиту ее там, где она действительно имеет смысл. Ведь позднее своей речи, в 1897 году в «Пасхальных письмах», в главе «Немезида», Соловьев счел же возможным и нужным с силой и правдой провести грань между видами убийства, между убийством палача и убийством воина. Чтобы ярче передать не только мысль, но и самое настроение мысли Соловьева, прибегну к пространному цитированию:

«Как бы мне яснее обозначить и определить тот узкий, но единственно надежный мост, которым должно идти человечество между двумя безднами, – мост к истинному и могучему добру между бездною мертвого и мертвящего “непротивления злу” с одной стороны, и бездною злого и также мертвящего насилия с другой? Где проходит черта, которая отделяет принуждение, как нравственную обязанность и *как*

*подвиг самопожертвования за других,* от насилия как обиды, как неправды, как злодейства? Если же есть эта черта, прежде чем давать ей логические определения, спросим человеческую совесть. Может-ли кто-нибудь, – *независимо от всяких религиозных убеждений, – по совести* осудить христианского подвижника, когда он благословляет и одобряет вождей и воинов, идущих освобождать отеческую землю от рабства иноверцам и чужеземцам? Вызовите как можно ярче в воображении эту историческую картину и посмотрите, явится ли при этом у вас чувство нравственного негодования против св. Сергия, или против Дмитрия Донского? Будь вы хоть прямой потомок какого-нибудь из татар, полегших на Куликовском поле, будь вы хоть квакер, обязавшийся отвергать всякую войну, – настоящего, искреннего чувства негодования вы тут *наверное* не испытаете. А между тем, если бы всякое насилие воистину было *злодейством*, то каждый человек, не утративший нравственной чувствительности, должен бы был непременно испытывать величайшее нравственное негодование против виновников такого ужасного накопления насилий, как Мамаево побоище. Подумайте, сколько убито и искалечено людей! И однако же, как ни старайтесь, никакого негодования вы здесь ни против кого не испытываете, и, следовательно, никакого злодейства ни с русской, ни с татарской стороны во всем этом агломерате крайних насилий вы не находите. А между тем всякий чувствует, что убийство человека не только невинного, какими, вообще говоря, были все эти погибшие татары и русские, но и самого злого преступника, – есть нечто ужасное, т.-е. именно внушающее ужас к тому, кто сделает такое дело, даже и в том случае, если он на то уполномочен властью общества. Что же выходит: человек, даже охотно и с гордостью убивающий многих невинных людей, не вызывает ни в ком нравственного негодования, а человек, быть может, с неохотой, по нужде принимающий на себя обязанность убить какого-нибудь вредного злодея, – это человек во всех нравственно-чувствительных людях вызывает не то что нравственное негодование, а прямо нравственное



отвращение, смешанную с ужасом гадливость. Эта странная противоположность в нашем отношении к двум “убийцам” есть *однако факт несомненный*. Попробуйте представить себе такую сцену: вы видите старца, опирающегося на костыль, и хотите почтительно уступить ему дорогу, но вдруг вы замечаете желтенькую ленточку у него в петлице; это георгиевский кавалер, значит, “убийца” – и вы с ужасом и отвращением бежите от него. Согласитесь, что это можно увидеть только во сне. А теперь представьте себе другую сцену. Кто этот господин с таким самодовольным и самоуверенным видом? Вы, кажется, с особым чувством жали ему руку? – “А, это очень почтенный и симпатичный человек – это наш здешний палач, истинный хранитель и благодетель города”... Согласитесь, что и такая встреча могла бы произойти только в сновидении... И так, все дело в том, что отношение воина к неприятелю, при всех своих действительных аномалиях и при всех бедствиях и ужасах войны, остается все-таки на почве естественных, нравственных и человеческих отношений, тогда как отношение палача к жертве *по существу* безнравственно, бесчеловечно и противоестественно.

Вот ясная и непреложная грань между дозволенным и недозволенным насилием, между честным насилием воина и бесчестным насилием палача. *Есть нравственное начало, корень всех человеческих прав и отношений – закон правды*: уважай в своем и во всяком другом лице человеческое достоинство и не из какого человеческого существа никогда не делай страдательного орудия внешней ему цели. Этот закон не нарушается воином, тогда как его заведомое нарушение составляет всю задачу палача. Вот черта между ними и истинная причина различного к ним отношения. *Этой черты не сотрут никакие софизмы*»[1].

Зачем же невольные софизмы в речи 13 марта, софизмы, чуждые правде истинно-христианского ощущения жизни и в лучшем случае похожие на дурное толстовство! Вл. Со-

[1] Собр. соч., VIII, 299 – 300 – 302.

ловьев *не принять, а понять* должен то, что он осуждал в революционном движении. Он мог и должен был судить и осудить, – это слишком ясно, но *не так* судить и осуждать, держась широкого пути, который еще дальше от честного христианского, чем осуждавший.

Мы коснулись всего этого исключительно для некоторой характеристики опасностей, скрытых на широком п у т и, который хотел предпочесть В. С. Соловьев исканию пути истинного, пути узкого.

Все это относится к исканию истинного *пути* религиозно-социального действования, пути «христианской политики» Соловьева, конечный же социально-политический идеал его можно характеризовать в полном согласии с духом учения – как теократический анархизм или, по слову самого Соловьева, свободная теократия. Довольно нелепое и в буквальности противоречивое словосочетание, – теократический анархизм, – верно в общем выражает основные моменты общественного идеала Вл. Соловьева. Отрицательный момент, – безвластие, преодоление всякой исторической формы государственности, естественно предполагается в положительном моменте, свободной теократии, которая, как свободная, требует очищения от всякой исторической, эмпирической кратии, – это не значит, что Соловьев лишает государственность всякого исторического смысла, анархизм – для него только конечная точка, предельное звено, роль же государства в истории он всегда стремится осмыслить.

«*Анархия в смысле отрицательном*, т.-е. простое упразднение принудительного порядка и власти среди людей, руководимых злыми страстями и эгоизмом, есть гибель общественности и возвращение к дикому состоянию. Анархия в смысле положительном, т.-е. порядок, свободно вытекающий из внутренней солидарности людей, одушевленных альтруизмом и добровольно стоящих и работающих заодно для общего блага, не нуждаясь ни в каком понуждении и управлении, – такая анархия, или лучше сказать свободная *синергия,* требует ото всех без исключения членов общества такой крепкой добродетели и такого высокого просвещения, какие ныне доступны лишь немногим. *Следовательно, это есть идеал*, для которого человечество должно быть *воспитываемо*, как состоящее в большинстве своем из нравственно и умственно несовершеннолетних. А воспитание предполагает дисциплину, главным носителем которой для крупных общественных групп и служит государство»[1].



В конкретных случаях, раскрывая смысл государственности в истории, Соловьев впадал нередко в ошибки и крайности, но сущность его здесь – соединение окрыляющей правды конечного идеала с релятивистической истиной историзма.

Свой конечный идеал свободной теократии Соловьев мыслил в полной гармонии с пониманием жизни как живого религиозного целого, идеал свободной теократии в его миросозерцании гармонически сливался с идеалом свободной теософии, всецелого знания, и идеалом свободной теургии всецелого творчества. Идеал свободной теократии понимается Соловьевым только как конечная формула исторического бытия, как конечный общественно-религиозный синтез, который необходимо, таким образом, мыслить вне всяких исторически-данных форм теократии, где она фактически не была еще никогда свободной. Свободная теократия – это предельное понятие социально-политической мысли, предел, достигая которого социологическое долженствование растворяется в религиозном, сюда возносится мысль о последнем, всеразрешающем религиозно-общественном будущем человечества, здесь замиряются все существующие или только возможные политические, экономические и всякие социальные противоречия, но именно только, *как социальные.* Понятно, почему в моменте отрицательном или формальном этот идеал можно назвать анархизмом, необходимой предпосылкой его является преодоление всякой эмпирически-данной власти людей и вещей во имя власти Бога, всякой зависимости вне Христовой Любви. Вот почему здесь следует опа-

[1] Собр. соч., VI т., 316–317.

саться исторического, слишком исторического окрашивания самых слов и понятий, что может вести к страшной, кощунственной подмене идеалов идолами. И сам Соловьев не был совершенно свободен от частных, – но однако очень значительных – ошибок на этом пути. Страшен подмен мистического содержания уродливой кривляющейся исторической тенью его. Этот идеал общежития в корне умерщвляющий Левиафана всякого порабощения и принуждения, как власти государственности, так и имущественности. В нем воплощается светлая церковь любви, и здесь трепет ожидания, искания – «еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить»... (от Иоанна XVI, 12).

И христианское действование не может быть просто возвращением к опыту жизни первых христиан; религиозный опыт в истории, а история не возвращается. Религиозно-христианское делание, «христианская политика» не может быть повторением дела первых христиан еще и потому, что оно уже сделано; новое должно претворить его в себя вместе с претворением вековой культуры и осложнено живым предвкушением только еще чаемого, обетованного. Если религиозно-общественное творчество найдет свою настоящую точку опоры, – оно перевернет землю и преобразит ее в истинной красоте, о которой Достоевский говорил и Соловьев повторил, что она «спасет мир». Тогда будет – «новая земля и новое небо»...

Но здесь взору открывается огромный вопрос, вместим ли в эмпирические рамки всемирно-исторического процесса идеал свободной теократии и вообще идеал цельной жизни, религиозного целого свободной теократии, свободной теософии и свободной теургии. Он мыслится осуществимым со всей полнотою уже в мистическом свете претворения земного в небесное на сгибе имманентного и трансцендентного бытия, в подлинном уже и конечном «касании мирам иным». Поскольку он венец всемирно-исторического бытия, поскольку он здесь, в постороннем, он не *всеразрешающий* идеал. Общественно-религиозный синтез, завершающий всемирную историю разрешением социально-политических противоречий, прошедший через социализм и анархизм к свободной теократии, не есть окончательно успокоенное, безтрагическое существование, напротив, на основе замирения внешнего, разрешения болей и противоречий исторической борьбы, этот момент, окончательно высвобождающий глубины духа, есть наинапряженнейший последний внутренний трагизм, здесь торжествующее завершение прогресса соединяется с последним раскрытием трагической глуби души. Только так розовый элемент эсхатологии может быть соединен с черным и страшным в конечном синтезе, «прогресс» с «концом».



Завершающий идеал Соловьева в последнем счете не вмещается в рамки эмпирического существования, даже и в конечной точке всемирной истории. В нем должно быть освобождение и от прошлого, от его страшных теней и гнетущих призраков, в нем должно быть восстановление всего в идеальной полноте и всеразрешающей правде. «Истинная жизнь есть такая, которая в своем настоящем сохраняет свое прошедшее и не устраняется своим будущим, а возвращается в нем к себе и к своему прошлому. Это есть истинная и истинно-бесконечная жизнь, в ней же первое (начало, прошедшее) не упраздняется, не сменяется своим другим (продолжение, настоящее), а третье (конец, будущее) есть лишь совершенное единство того и другого»[1]. Это эмпирически и исторически, конечно, немыслимо. Поэтому христианство борется за идеал эмпирически бессильный, в посюстороннем бытии неосуществимый, отсюда отблеск как бы некоторого бессилия Бога, конечно, только кажущееся, но страшное в душевных переживаниях, в религиозном опыте личном и общественном; отсюда же борьба, героически-трагическая, борьба без надежды на полную победу *здесь*, страшная трагедия «христианской политики» и христианского социально-политического идеала. Вопрос этот страшно сложен, мучительно болезненен с его изнуряющей двоящейся загадкой – здесь

[1] Собр. соч., IV, 228–229.

трагизм противоречий мистического и естественно-исторического бытия человечества. Трагизм этот не внешне-принудительный, а внутренно-принятый, освещенный озарениями конца, поэтому глубочайший трагизм христианства в жизни – трагизм аскетизма по преимуществу. Не в отказе от мира и жизни, а в решительном отказе поклонения этому миру и этой жизни, хотя бы и в возможно высших проявлениях их. Только здесь, только в аскетическом трагизме возможен подъем над несовершенной смертной правдой жизни к совершенству правды Христовой, бессмертной.

В высшей степени сложную позицию занимал Соловьев в великом и пока все еще темном искании истинного делания жизни на религиозной почве христианства, рядом со сказанным еще больше осталось недосказанного, рядом с решенным и определенно выраженным – много неразрешенного и противоречивого; одно и то же разветвляется в оттенках, в новых подхождениях к вопросу. Здесь только в самых общих чертах удалось коснуться этого вопроса; надеюсь к этому еще и еще вернуться.

# Приложения